

BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE
DES SCIENCES RELIGIEUSES

les
grandes thèses
de la
philosophie
thomiste

par

le R. P. SERTILLANGES, o. p.

*membre de l'Académie des
Sciences Morales et Politiques*



LIBRAIRIE
BLOU & GAY

B734.S4

BOSTON COLLEGE



3 9031 024 68900 2

Les grandes thèses
de la Philosophie thomiste

PROPERTY OF O'NEILL LIBRARY BOSTON COLLEGE

**BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE
DES SCIENCES RELIGIEUSES**

**les
grandes thèses
de la
philosophie
thomiste**

par

le R. P. SERTILLANGES, o. p.

*membre de l'Académie des
Sciences Morales et Politiques*



**LIBRAIRIE
BLOUIN & GAY**

B 734
.S4

Nous avons lu l'ouvrage du R. P. A.-D. Sertillanges : « *Les Grandes thèses de la Philosophie thomiste* », et nous l'avons trouvé digne d'être publié.

Le Saulchoir, 27 mai 1927.

L.-P. SYNAVE, O. P.
Lecteur en S. Théologie.

M.-D. CHENU, O. P.
Lecteur en S. Théologie.

NIHIL OBSTAT

F. M. S. GILLET O. P.
Prior Propincialis.

249431

Copyright by Bloud et Gay, 1928.

Ce volume est le 15^e paru dans la *Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses.*

BOSTON COLLEGE LIBRARY
CHESTNUT HILL, MASS.

Les grandes thèses de la Philosophie thomiste

CHAPITRE PREMIER

NOTRE PHILOSOPHE

Saint Thomas est tout entier dans sa doctrine. — Caractère catholique de cette doctrine. — Son caractère humain. — Saint Thomas poète de l'abs-trait. — Intention de notre travail. — Justification de notre point de vue par la nature même du thomisme et par l'esprit de son auteur.

SAINTE Thomas a recueilli les suffrages de tous. Ceux qui ne le connaissent pas n'en portent pas moins en eux l'appréciation de sa puissance. Ceux qui le découvrent et peuvent juger à quelle profondeur il descend ont la tentation de se demander si d'autres s'en doutent. On n'ignore pas le témoignage des siècles; mais on est saisi, au premier contact, par cette impression d'illimité et de légèreté cyclopéenne, et volontiers on la croirait toute neuve, comme une jeune amitié que l'entourage ne connaît pas.

On s'extasie, en pensant que cet inventeur d'infini était une bonne pâte d'homme, simple et pieux moine, sans excentricité d'aucune sorte, sans particularité même, hormis sa sainteté. On ne cherche guère plus loin dans sa biographie. Cette vie mortelle sur laquelle se greffe une vie permanente ne paraît pas exciter une bien grande curiosité; à peine l'a-t-on écrite; nous ne la possédons pas encore vraiment. C'est un malheur, car les enseignements y abondent, et il est à souhaiter qu'on ne se contente pas indéfiniment de brochures ou de panégyriques. Mais la raison de cette négligence nous

instruit aussi. La vie de saint Thomas d'Aquin est dans sa pensée; cette vie est toute en idées; quand on tient les idées, on tient l'homme, même dans son sommeil, car il dictait en dormant. Il pense, il pense, et l'être qui en lui enfante la pensée n'excite nullement son intérêt; il n'émeut que par instants le nôtre; il se retrouve et éclate dans son effet, comme Dieu dans le Cosmos.

Les catholiques ont un motif spécial d'aimer et de fréquenter assidûment saint Thomas d'Aquin. Ce philosophe est leur homme; son œuvre est un trésor de famille, et « Docteur catholique » est son nom. Les gens du dehors ont intérêt sans doute à ne pas ignorer une telle force; mais pour le catholique intelligent, cette ignorance est une défection. Toutes nos autorités ont déclaré que leur doctrine est cette doctrine même; qu'en saint Thomas l'élite intellectuelle catholique et par elle toute l'Eglise puise sa meilleure substance, et que « s'en éloigner, notamment en métaphysique, ne va pas sans péril » ¹.

L'homme pieux et lettré, l'homme curieux de la pensée et désireux de savoir, en homme réfléchi, ce qu'il professe implicitement en adhérant au groupe, ne peut manquer de jeter quelque coup d'œil, tout au moins, sur une telle doctrine. On ne demande pas à tous une étude suivie; en matière de philosophie, spécialité et exception se répondent; on dit seulement que l'ignorance ne convient pas, et ceux qui le disent sont mis en demeure, à leur tour, de faciliter dans la mesure où ils le peuvent la connaissance.

*
* *

Nous ne présentons pas ici un résumé; il y en a tant! Les non initiés ne s'y intéresseraient pas, et les initiés n'en ont nul besoin. Encore bien moins projetons-nous une étude savante. Nous avons tenté ailleurs un exposé pour les gens

1. S. S. Pie X. Encyclique *Pascendi*.

d'étude ¹. Nous ne recommencerons pas. Mais nous estimons qu'en face d'une grande pensée, il y a encore autre chose à faire. On peut s'adresser à un public qui ne se compose proprement ni d'initiés ni de non initiés, mais simplement d'hommes. On peut parler tout uniment à des hommes. Comme l'auteur peut oublier d'être auteur, ainsi que voulait Pascal, on peut oublier chez le lecteur la qualité de lecteur, c'est-à-dire de travailleur à un niveau quelconque, et ne viser qu'à l'humanité.

À l'égard de la philosophie, un homme simplement homme est celui qui apporte à la science, en dehors de toute préoccupation spéciale, l'inévitable curiosité du vivant, le besoin essentiel de l'esprit, que l'essentiel de la science devra satisfaire. Il ne s'agit plus ici de technicité élémentaire ou savante d'un côté, d'esprit écolâtre de l'autre, mais du contact direct de l'homme qui est et qui pense avec ce qui est et peut être pensé.

C'est à ce degré de simplicité que le présent travail aimerait ramener la doctrine thomiste. Elle s'y prête à merveille, car à la lucidité et à la précision technique, saint Thomas a toujours allié, si je puis dire, la largeur de vue du profane intelligent. Tant pis pour notre orgueil. Ceux qui savent verront bien ce qu'il y a sous nos formules dépouillées; ceux qui ne savent pas *n'apprendront* pas, n'étant pas à l'école; mais, je l'espère, ils *comprendront*, c'est-à-dire que sans être en état d'enseigner à leur tour ni de se dire philosophes, ils auront quelque idée de ce poème véridique qu'est l'œuvre thomiste.

Poème, dis-je, et c'est bien cela, pourvu qu'on veuille l'entendre. Saint Thomas est proprement un poète métaphysique, si l'on prend le mot poète dans le grand sens, pour signifier un interprète de l'univers, un prophète de ce qui est : Dieu, humanité, nature. À ce niveau, poète et philosophe se

1. *Saint Thomas d'Aquin*, dans la Collection des Grands Philosophes, 2 vol. in-8°, Paris, Alcan.

confondent. Saint Thomas poétise en langage abstrait comme Hugo ou Pindare en images, comme Beethoven en sons, comme Michel-Ange en lignes et en masses; seulement sa poésie est plus proche du réel, substituant à l'interprétation artistique toujours arbitraire le schéma authentique des faits. Il analyse, là où d'autres ne font que peindre; il déduit ce qu'ils enchaînent du dehors; il fait comprendre, au lieu de faire voir; il prophétise quand d'autres chantent. Mais le thème est toujours pareil; il s'agit de l'univers et de l'homme, de la divinité et de son cortège d'êtres. Et le philosophe cherche à créer en nous une représentation de ce tout, un univers nouveau qui sera le double de l'autre et qui nous permettra, nous si étroitement limités dans la durée et l'espace, de l'habiter tout entier.

Atteindre à l'âme de ce poème en concepts; éprouver l'esprit qui y circule; percevoir l'unité sous les applications doctrinales et les principes en arrière des conséquences, tel serait notre vœu. Nous ne savons ce qu'il en sera. Volontiers nous dirions, pour nous donner cœur, les paroles du prêtre au moment d'une action rituelle : « *Adjutorium nostrum in nomine Domini*; notre secours est dans le nom du Seigneur ». Mais en tout cas, il ne s'agit de rien d'autre.

C'est dire qu'on évitera le détail et qu'on ne discutera point. Que la source apparaisse, et que sa limpidité se défende d'elle-même.

C'est dire encore qu'on n'ira pas rechercher dans l'histoire les origines de cette pensée, qui pourtant n'est pas tombée du ciel toute formée et sans attaches temporelles. Cela non plus n'est pas nécessaire à notre dessein.

Tout génie est séculaire en arrière avant de le devenir dans le futur; toute œuvre de génie est œuvre sociale. Le plus grand est celui qui a le plus de dettes et qui se tient au milieu des hommes et des choses comme un affamé. Mais pour ce motif précisément, le génie est neuf et il est indépendant; car sa faim est si puissante et si dévoratrice que ce qu'il emprunte partout est transformé en sa propre substance. Un

génie est un grand vivant, et la vie est adaptation, assimilation, par là seulement création et manifestation nouvelle. Le génie est mieux que d'autres adapté à son temps, il y plonge, il en sent les besoins; mais, pour y satisfaire, il va puiser dans l'éternité qui anime tous les âges, et c'est par là qu'il intéresse toute l'humanité.

Le génie a le pouvoir de relier tous les temps en recourant à de la permanence, comme il a le don d'assembler la multiplicité sous l'empire de l'un. Il va où tendent ses contemporains, et son allure l'engage dans la route éternelle. Il dit ce que son temps pense obscurément, et il se trouve parler pour le genre humain. Des milliers de bras le poussent et des myriades de voix le sollicitent; néanmoins il n'entend et ne subit finalement que soi. En soi il concentre toutes les parcelles de lumière d'un milieu obscur, toutes ses influences fécondes, et il en fait un soleil.

Il n'est donc pas besoin de consulter l'histoire pour utiliser un génie ancien. Il suffit d'être homme. Qu'on n'aille pas croire qu'il s'agisse là du moindre dédain à l'égard de la méthode historique; indispensable à beaucoup d'égards, elle éclaire toujours infiniment. Tout ce qu'on dit, c'est qu'on peut avoir de la lumière sans elle.

Catholique, on se dira encore qu'une œuvre catholique est de ce fait universelle en toute dimension; qu'elle s'adresse à chaque âge sans avoir besoin d'invoquer un autre âge; qu'il en est d'elle, toute proportion gardée, comme de l'institution ecclésiastique ou de la liturgie. Si l'on voit que de sa cellule de moine Thomas d'Aquin est en relation avec les âges chrétiens comme le télégraphiste en mer lançant et recevant des messages, on est tout prêt à l'entendre.

On n'en goûtera pas moins sa profonde originalité. Le propre du génie est de faire paraître neuf ce qu'il nous recrée. Il nous présente dans une clarté d'Eden un amoncellement de semences dont on sent que d'infinies germinations pourront venir, bien que cela soit ancien comme la vérité elle-même.

Saint Thomas plonge dans le mystère assez pour que ses origines principales ne soient ni latérales ni antérieures; elles sont en haut dans les altitudes et en bas dans les profondeurs. Lui seul a écrit sa propre histoire; il n'y a d'explication décisive de sa pensée que sa pensée elle-même. Et c'est cela l'originalité vraie.

Quant à l'originalité prétentieuse qui cherche à faire un sort au penseur, saint Thomas l'ignore tellement qu'on ne songe jamais à lui, en pensant sous sa conduite. Lui-même pense trop intensément et trop purement, il est trop dans l'objet pour que le sujet pensant ait son audience. Il est à son affaire tout entier. Son temps est précieux, il n'entend pas en abandonner la moindre parcelle à l'ostentation; son esprit est à son gré assez impuissant déjà en face des difficultés de la science, il ne va pas encore s'affaiblir. En lui tout se coordonne, et le pouvoir qui coordonne disparaît. Il poursuit l'unisson de la pensée et de l'être, effort éminemment impersonnel, tâche universelle. Qu'a-t-il affaire, tout tendu vers le but à atteindre, de s'attarder en des gestes de parade!

Un signe verbal en peut être noté. Saint Thomas expose et prouve; mais il n'« affirme » jamais; encore moins « déclare » t-il. Il dit : ceci est nécessaire; ceci est impossible, ou bien : il semble; mais de telles formules sont dans sa pensée l'expression d'un rapport des choses, non un rapport de la vérité à lui. Ces locutions si courantes chez nous : *je crois, je considère, je me persuade*, lui sont inconnues; il n'accorde aucun poids à une idée personnelle.

Cela ne le dessert point. Un génie qui représente la pensée est plus grand que celui qui ne représente que lui-même. L'impersonnalité est tellement le caractère du vrai, que son fidèle en devient l'homme de tous et que la vérité elle-même le consacre. Toute valeur devient alors sa valeur et toute force sa force.

De plus, s'il est sincère, c'est là pour lui le moyen de persuasion le plus entraînant. Qui se tient proche des idées et loin de lui-même est de ce fait au contact de tous les esprits.

C'est le réel, qui est intelligible, ce n'est pas la prétention doctorale. Les faits parlent, « la Sagesse crie » : il ne faut pas qu'un pédant s'interpose.

Ce que dit saint Thomas, bien compris, paraît presque toujours évident à un esprit droit, précisément parce qu'il projette la vérité en avant, en pleine lumière, et n'en fait pas sa possession propre. Au lieu de s'appuyer sur soi, il s'appuie sur vous; il vous extrait de vous-même, en tirant des principes innés en nous tous ce que vous n'y voyiez pas.

De là vient cette impression, que produit sa doctrine, de répondre à une secrète attente, à un espoir, à une vague prévision. Au fond, on ne nous apprend jamais que ce qui nous est connu d'une certaine manière, à savoir en germe, sans quoi nous ne le reconnâtrions pas. On ne nous persuade que de ce dont nous sommes d'avance convaincus. La pensée est un fleuve qui trouve en nous son lit, et notre terre vivante en est émue sans doute, mais ne s'en étonne pas. On conçoit que plus cette adaptation est laissée à ses propres lois, plus le génie se contente de nous mettre en présence, nous et les choses, nous et la vérité, plus l'emprise est puissante.

Un autre caractère résulte encore de celui-ci. Saint Thomas, en écartant tout bluff personnel, se trouve écarter ce qui accompagne généralement ce déplaisant excès, je veux dire le grossissement des idées, l'exagération, l'exclusivisme d'un point de vue, défaut si grave de notre temps, où chacun a toujours l'air d'entasser Pélion sur Ossa pour hausser, soi-disant, l'œuvre et se hausser lui-même. Penseur impartial, saint Thomas n'enfle jamais rien; il ne force jamais la note; il n'a pas de préférence, sachant que le vrai est toujours égal au vrai et ne vaut, ici ou là, que par sa totalité partiellement manifestée, par son équilibre. La nature ne préfère pas la montagne à la taupinière; aussi ne cherche-t-elle pas à changer celle-ci en l'autre; elle aime ses lois et en assure partout le règne. La nature est toute proportion, toute pondération, toute sincérité, et le balancement de ses forces et de ses éléments est son être même.

Le sage Thomas d'Aquin sait obéir à ce conseil muet. Il sait que l'image en nous et le réel en soi doivent se correspondre non seulement terme à terme, mais dans leurs relations, dans leurs proportions; il ne sera pas un miroir déformateur; il pliera son esprit à l'exact emboîtement des êtres; rien chez lui ne sera importun; rien ne viendra de la curiosité en faveur de la curiosité; tout sera probe; grand, petit, moyen, médiocre, inférieur, sublime, tout se tiendra à son rang, et au tout en reviendra la gloire. C'est une thèse thomiste que l'objet propre de la création, ce ne sont pas telles ou telles créatures en particulier, mais le grand Ordre : de même le souci de la pensée thomiste, ce ne sont pas telles ou telles solutions particulières, mais le Vrai.

Aussi saint Thomas se montrera-t-il aussi fort dans les minuties que dans les grands thèmes où l'esprit s'exalte, En ces petites occasions, il fera voir qu'au vrai il n'y a pas de petites occasions, parce qu'il n'y a pas de petites choses, et que tout est dans tout. Nous sourions de l'insecte et de ses futiles travaux; mais le penseur sait bien que la vie tout entière est là, qu'elle y utilise toutes les influences astrales, toute la chimie de la terre, tout l'équilibre des forces cosmiques, toute l'ingéniosité de la pensée immanente au monde, et que le vent de l'infini souffle dans ces élytres.

C'est le rôle du philosophe de montrer cette ampleur de tout et de ne pas se laisser absorber par l'ampleur glorieuse. Saint Thomas n'y manque pas. Il ne souligne rien; mais il s'avance toujours d'une allure si simple et se montre attentif avec tant de candeur, il applique si imperturbablement à des riens les plus riches principes, que peu à peu il vous persuade de ceci : il n'y a pas de riens; tout est grand de la grandeur de l'Un qui s'y reflète et partiellement s'y incarne; tout est divin de la divinité de Dieu.

Son génie, dans ces conditions, est toujours tranquille; il va, il ne s'étonne pas. Son audace est aussi agressive que celle de Shakespeare ou de Dante, qui ne reculent devant rien; mais chez lui ce n'est pas agression, c'est libre démarche.

Il n'a pas de *visions*, comme le Florentin; il voit. Il n'a pas d'épouvantes, comme l'Anglais; il juge. Il n'a certes rien d'Hamlet.

Il n'a rien non plus d'Abailard, ou de Kant; car, en même temps qu'il est tranquille et audacieux à sa manière, il est sûr. Moraliste autant que métaphysicien, il a prouvé, en ce domaine où son manque apparaîtrait davantage, cette pondération merveilleuse qui l'avait fait appeler autour de lui le très prudent (*prudentissimus*). La pratique comme la théorie utilise son sens de la mesure, de la répartition des valeurs et de leur juste assemblage. Il triomphe dans le confus, parce qu'il porte en lui-même l'ordre. Débrouiller, ranger, apprécier, étiqueter, puis relier comme en un sage univers tout le chaos d'un obscur problème, c'est son aptitude.

En le fréquentant, fût-ce de loin, comme ici, peut-être réalisera-t-on quelque bénéfice palpable. Ce temps est aux confusions, au désarroi besogneux, autant qu'à l'opulence des matières. Le terrain est tout encombré; nous avons tout et rien. Si quelque travailleur trouve ici un fil conducteur, ou un simple humain quelque clarté dans de lourdes ténèbres, notre penseur génial sera riche d'un bienfait de plus.

CHAPITRE II

L'ÊTRE ET LA CONNAISSANCE

A. *L'objet de la connaissance humaine.* — La réflexion sur la connaissance même peut éclairer la question de l'être et de ses causes. — B. *Nature de la connaissance.* — Conséquences. — Idéalisme tempéré de la doctrine thomiste, s'opposant à l'idéalisme pur et au matérialisme. — C. *Conclusions particulières* donnant le plan du thomisme entier.

A. L'objet de la connaissance humaine.

LA philosophie en face du réel est une pensée en face d'un chaos. Les choses sont un chaos pour nous, bien qu'un ordre admirable y règne en surface et y semble régner encore plus dans les profondeurs. L'ordre ainsi constaté ou supposé nous échappe en trop de points pour satisfaire à l'intelligence; il nous échappe en ce qu'il a d'intime plus encore qu'en ses grands aspects, et à mesure que nous observons, nous nous enfonçons davantage dans le mystère. Pourtant, l'appétit de savoir subsiste; en dépit de certaines apparences tenant à notre constitution première, qui est un nous avant nous, cet instinct est de tous le plus insatiable. Nous voudrions savoir jusqu'à épuisement. Notre idéal, comme celui de Mallarmé, serait de faire du « Livre », expression de notre science, « l'hymne des relations entre tout ». Nous envions l'« esprit sphérique » d'Amiel, qui voit tout et sait tout, parce qu'il enveloppe tout. Notre effort, plus modeste apparemment, en réalité identique, et pour cette raison

toujours partiellement déçu, est de ramener le monde à son unité parfaite, de le saisir pourtant en toutes ses valeurs et en toutes ses nuances de beauté, et de le relier à son Dieu.

Tel est l'objet de la science.

Cet objet ira se précisant et se subdivisant à mesure que s'épanouit l'être même; il prendra bien des formes : en dépit de ces métamorphoses, les inquiétudes de l'esprit se ramèneront toujours aux questions suivantes :

De quelle étoffe toutes choses sont-elles faites? Cette étoffe est-elle la même partout, ou le réel est-il composé de pièces disparates? A quels principes d'organisation obéit la nature? Quelles idées et quelle idée foncière s'y font jour? D'où vient l'action qui se dépense là et quelles en sont les formes? Une machinerie merveilleuse n'explique-t-elle pas ce décor? Et pour finir, dans quel dessein tout cela fonctionne-t-il, et quel travail peut bien se faire dans chaque cas et dans leur ensemble?

Ces diverses interrogations posent le problème des causes, et elles le posent sous ses quatre aspects possibles, comme si l'on demandait d'une statue : de quoi est-elle faite, que représente-t-elle, qui l'a taillée, et quelle en est la destination? Le secret du monde est dans la réponse. Etudier la substance, analyser la trame, se rendre compte des procédés de fabrication et du fabricant, et en savoir la fin, n'est-ce pas tout?

Il y a pourtant autre chose encore, et répondre à une nouvelle question serait peut-être tout éclaircir. Comment se fait-il que nous interroignons, si ce n'est parce que déjà nous avons pris une certaine connaissance des choses? Or n'y aurait-il pas une corrélation entre la nature même des choses et la connaissance que nous en avons? On soupçonne que le moyen de la découverte coïncide ici avec la découverte elle-même, et on le soupçonne, parce que la connaissance est un cas d'appropriation, d'adaptation, et que toute adaptation est réciproque.

Nous regardons le monde; mais qu'est-ce que regarder? Nous le pensons : qu'est-ce que penser? Et puis, qu'est-ce

que *nous*? Quelle est cette réalité qui voit et qui pense, précisément en tant qu'elle voit, en tant qu'elle pense? Quel rapport y a-t-il entre le connaissant et le connu dans l'acte même de connaître et, auparavant, dans la capacité de connaître et d'être connu?

Voilà un vieux problème. Ce fut le point de départ de Platon. Aristote s'y reprit âprement et, tout en critiquant son maître, il réédita, au fond, le platonisme. Saint Thomas reçut le travail, le compléta, le redressa. Depuis lors, on n'a rien dit de mieux que ces génies associés, et l'effort doit se borner, si l'on ne veut pas sortir du vrai, à préciser des détails qui, à un tel niveau, peuvent avoir une importance immense, mais surtout à recreuser pour son compte ce qui se peut toujours approfondir, et, si on le peut, à enrichir la thèse.

B. Nature de la connaissance.

Voici un fait. Je suis moi et ne suis pas un autre; j'ai conscience de mon identité, de mon unité, c'est-à-dire de ma distinction d'avec tout, de mon opposition à tout. Pourtant, quand j'ouvre les yeux, quand je regarde, écoute, palpe, odore, goûte ou pense, ne suis-je pas en relation intime et unifiante avec autre chose que moi? J'ai le sentiment immédiat de cet *autre* envahissant. Quelque chose d'extérieur à moi devient moi, puisque je l'éprouve, je le vis, comme une douleur ou une joie secrètes.

Bien mieux, je ne sais que j'existe que par cette invasion qui, en me provoquant à vivre de la vie qu'on m'apporte, m'éveille à moi. Saurais-je que je suis, si je ne pensais et sentais? Et sentirais-je ou penserais-je, si je ne pensais ou sentais *ceci* ou *cela*? Le *ceci* ou *cela* détermine l'acte, et l'acte me révèle le sujet. Je jouis de la transparence des choses et je jouis de mon propre regard dans un seul et même fait. L'objet, en me déterminant, me rend visible à moi-même; sa lumière m'éclaire et, en me le révélant, lui qui me visite, me révèle

mon propre esprit. C'est ainsi qu'une apparition devient une auto-apparition, une contre-apparition subjective. Une communication provoque un éveil. Hors de là, nous ne serions que nuit.

Et c'est pourquoi l'attitude du sceptique ou du subjectiviste, qui prétend ne rien connaître ou ne connaître que soi ou des modifications de soi, est hostile à la vie en tout l'ensemble de ses démarches, aussi bien qu'à la science dans sa racine même. Je ne saurais rien de moi, je ne saurais pas que je connais et je ne saurais pas que j'existe, si l'évidence d'un dehors ne m'éveillait à la conscience de moi et de mes actes. Je ne suis pour moi qu'après avoir été par autrui. Ma pensée ne se retourne sur elle-même que par le détour de l'univers. Ma conscience de moi-même est le fait d'une excitation, donc d'une disparité. Je ne me sens moi que du fait de devenir autre. Je deviens moi en devenant tout. Le sommeil, qui me coupe partiellement de communication avec le monde, me coupe proportionnellement de communication avec moi, et il m'en couperait tout à fait, n'était la part que, dans le sommeil, j'ai emporté du monde. Le lien renoué avec *ce qui est*, je me reprends à me sentir *celui qui est*.

Qui n'admettra, à y réfléchir vraiment, en vrai vivant, non en sophiste et en jongleur de l'abstrait, cette évidence première? Un poète même s'en dit aveuglé. « La vue, écrit Shakespeare, ne se connaît pas elle-même avant d'avoir voyagé et rencontré un miroir où elle peut se connaître »¹. Ce miroir, c'est l'objet qu'on regarde. On a défini le savoir « le retour raisonné de l'intelligence sur les données de l'intuition » : or, qu'est-ce qui est donné à l'intuition? est-ce nous d'abord? N'est-ce pas le réel extérieur, comme cela éclate chez l'enfant, comme cela se retrouve chez l'homme? C'est le *non-moi*, comme jargonnent les philosophes, qui apparaît immédiatement à la conscience; ce ne sont pas les conditions internes de sa représentation. Le connu, c'est l'objet, ce n'est pas l'image

1. *Troïlus et Cressida*. Acte III, scène 3.

ou le porte-image de l'objet. Dans le fait de la connaissance, je suis passif; l'attaque me vient d'ailleurs.

Voilà donc l'étrange fait. Un dehors fait irruption au dedans; autre chose devient, par je ne sais quel mystère, un élément de ma vie. Je regarde, j'écoute, je pense, cela veut dire je vis, et ce qui détermine ces actes détermine donc ma vie; cela même, je le vis, et en conséquence, me voilà comme étendu en autrui, me voilà en acte d'autrui, sans que ni moi ni autrui ayons changé de nature.

Qu'est-ce que ce phénomène surprenant? L'habitude émousse tout. Un manant chez un photographe ne s'étonne pas qu'une personne s'étant placée devant une boîte d'ombre en voie sortir une sorte de double. Pourtant, quelle merveille! Ne s'étonnera-t-on pas que des êtres étrangers en apparence les uns aux autres portent en eux, chacun, le double de tous, et manifestent cette capacité de s'étendre indéfiniment, jusqu'à *devenir, en quelque manière, toutes choses?*

Qu'on saisisse bien la portée de cette formule aristotélicienne. Connaître, c'est bien, à proprement parler, devenir. Si je ne deviens pas d'une certaine manière ce que je connais, je ne le connaîtrai pas. Le connaître demeure en moi; il est moi, étant une perfection de moi, comme être, dit saint Thomas, est une perfection de ce qui est. Car le rapport est le même, de mon être à ce que je suis et de mon connaître à ce que je deviens par la connaissance. Si ce n'est de ma propre substance que je forme la pierre, l'arbre, l'objet quel qu'il soit qui me devient connu, comment la conscience de cet objet pourrait-elle résulter, comme il le faut bien, de la conscience que j'ai de moi? Que l'objet *pose* au dehors, qu'est-ce que cela pourrait bien expliquer? Posât-il au dedans, s'il ne fait que poser et ne s'assimile pas, je l'ignore. Il faut un point de jonction; il faut un point de suture, une pellicule, comme dit M. Bergson. J'ai mon cercle d'existence dont je ne saurais sortir; la chose a aussi son cercle d'existence et elle non plus

n'en sort pas; toute prise de conscience est impossible, s'il n'y a pas compénétration dans l'être.

Aussi saint Thomas insiste-t-il à dire que le *connaître*, en son principe, est un *être*. Les choses connues nous modèlent vraiment, en quelque chose de nous, à leur ressemblance; elles nous communiquent leur forme d'être (*species*); ensuite, *étant* ainsi, et opérant selon ce que nous sommes, émettant un acte de *notre* vie, nous pouvons *concevoir* l'objet tel qu'il est quant à sa nature propre (*quidditas, ratio*).

Ceux qui ont combattu saint Thomas sur ce point, tel Duns Scot, n'ont pas compris la position de la question, et leurs explications ne fournissent aucune lumière. Ils se contentent d'amener au contact de l'intellect une figuration de l'objet; ils ne parlent d'aucune assimilation; ils ne tentent aucune synthèse; ils repoussent l'*information* et l'identification dans un acte commun du connaissant et du connu comme tels : dès lors, ils ne rendent compte que verbalement de ce qui se passe; ils ressemblent à celui qui voudrait, sans aucune chimie, fixer l'image photographique. L'activité qu'ils prêtent à l'esprit ne sert de rien; car il ne s'agit pas pour l'esprit d'activité sur place, d'activité indépendante, mais d'activité *dans l'autre*, d'activité *selon l'autre*. Et le « contact » dont parlent ces auteurs ne sert non plus de rien; car il ne s'agit pas, pour l'objet, d'être juxtaposé à l'intellect, au moyen d'un sosie, mais de l'affecter intérieurement, de devenir idéalement lui-même.

Que l'intellection soit un devenir, une modification du sujet conformément à l'objet, c'est ce que ne voient pas ces penseurs de second rang : il faut les laisser à leur cécité, qui ne promet à qui les suivrait aucune conquête. L'être ne viendrait pas au bout du connaître, si le connaître, déjà, n'était pas. Nous retenons, nous, pour en tirer une instruction, qu'il y a, entre le connaissant et le connu, une compénétration *dans l'être*; que la pensée, d'une certaine façon, contient l'être, et pourra donc nous aider à le définir.

N'est-ce pas pour cela que saint Thomas émet ces belles

propositions, que, de toutes les façons de posséder une chose, connaître est la plus parfaite et la plus intime; — que la contemplation est le sommet de la vie; — que par elle-même, la contemplation arrête toute autre vie, n'en admettant que pour se continuer et se répandre? Au fait, la « possession » de Dieu ne sera pas autre chose qu'une contemplation, et elle n'en sera pas moins pleinement enrichissante. Grâce à la connaissance, ici-bas ou là-haut, l'homme capte, en vue d'en jouir noblement, et le travail créateur et le Créateur même.

Quel est, maintenant, le moyen de cette compénétration grâce à laquelle la connaissance et le fait d'être connu pourront se concevoir?

Peut-être approcherons-nous de la solution en disant que la synthèse dont on parle doit satisfaire à cette précise condition : il ne faut pas que celui qui devient ainsi un autre en soit modifié dans sa nature propre, sans quoi la prétendue connaissance serait une transformation, et ce ne serait plus une connaissance. Un corps qui s'échauffe participe à la chaleur ambiante et ne la connaît pas; un composé chimique qui s'altère devient autre et il n'en sait rien. Pourtant, pour connaître, il faut devenir autre. Y a-t-il donc une manière de devenir autre sans renoncer à soi? Un être, étant ce qu'il est et le demeurant, serait-il pétrissable en autrui; peut-il revêtir autrui comme un vêtement, disons mieux, comme un nouvel être? et cet autrui, à son tour, a-t-il le moyen de se communiquer sans rien perdre?

Il faudrait alors supposer que quelque chose de commun plane, au-dessus de ces deux existences, pour les assembler en une spéciale et commune vie. Quel est ce quelque chose? Qu'est-ce qui, de la chose connue, vient en moi, devient moi, et, en moi, la représente, en est le succédané, le double, de telle sorte que je la connaisse vraiment, elle, bien que ce soit par ma propre modification?

Saint Thomas répond : C'est la forme d'existence du connu qui se communique, non en tant que forme naturelle incar-

née dans une matière, mais *intentionnellement*, c'est-à-dire en tant qu'elle est *idée* ou *intention* de nature. Comme si je dis que la statue, quand je la regarde, vient en moi par sa forme, non en tant que cette forme est la limite superficielle d'un marbre, chose incommunicable, mais en tant qu'expression d'art.

Tout objet est une œuvre d'art, et cet art a un principe immanent, une idée infuse, qui peut se communiquer à un sujet, à condition que ce sujet soit capable d'une telle communication.

Et en quoi pourra consister cette capacité? En ceci que ce sujet ne soit pas enfermé dans sa nature propre au point de n'en pouvoir aucunement sortir; en ceci que sa propre forme d'être ne soit pas toute employée à déterminer sa matière, mais demeure assez libre, assez indépendante pour être, à un plan supérieur, déterminée elle-même. En d'autres termes, il faut que certaines formes d'existence aient assez d'autonomie et de plasticité pour se modeler en d'autres et pour donner par là au sujet communication du connu selon tel ou tel de ses aspects.

Cela paraîtrait-il impossible? Qu'est-ce qui peut empêcher qu'une *idée* nouvelle devienne la détermination d'un pouvoir appartenant à un être déjà constitué, c'est-à-dire réalisant déjà une idée de nature. Une idée ne peut-elle pas se greffer sur une autre, comme l'adjectif sur le substantif? Les idées de la nature déterminent des matières; mais le composé, ou bien un être simple, idée subsistante, ne peuvent-ils pas devenir matière à l'égard d'une nouvelle détermination?

Ces mots matière et forme d'existence sont des termes relatifs; le quartz est matière par rapport au granit, le granit par rapport à la muraille et la muraille par rapport à la maison; l'oxygène et l'hydrogène sont matière par rapport à l'eau, l'eau par rapport à la chair et la chair par rapport à l'homme. Tout, dans la nature, est emboîtement, échafaudage de complexité croissante: on peut penser que le phénomène de la connaissance en représente un cas, et que l'intellectualité

vivante qui s'assimile de l'intellectualité morte ou vivante elle-même est comme de l'intellectualité à la deuxième puissance.

Cette greffe d'intellectualité est appelée, dis-je, par saint Thomas, *intentionnelle*, en raison de son mode; en insistant sur le fait, on pourrait dire *objective*, pour marquer qu'elle fait d'une chose un objet pour nous.

Et saint Thomas ne voit que deux cas extrêmes où cette détermination au second degré pourra être impossible. C'est d'abord, on le disait, si la constitution première de l'être envisagé suppose une absorption totale de son idée constitutive, c'est-à-dire s'il est individualisé à outrance et muré en soi par la matière. C'est en second lieu s'il est au contraire idée pure, mais idée incluant toute l'idéalité possible, par conséquent incapable de rien recevoir. Ce dernier cas est celui de Dieu, qui à cause de cela ne connaît en réalité que soi-même, le reste seulement en soi. Quant à l'autre hypothèse, elle expliquera que les êtres inorganiques, ne possédant qu'un minimum d'idéalité immanente toute employée à les déterminer au dedans, n'arrivent pas à se procurer le luxe d'une participation à l'idéalité ambiante, conformément au mot de l'Évangile : *On donnera à celui qui a.*

On se rend bien compte qu'en parlant ainsi, on manie de l'ombre; on ne peut prétendre à rien éclaircir, car « les principes des choses sont cachés dans un secret impénétrable », et nous sommes bien ici au cœur des « principes ». Toute la philosophie n'est qu'un effort pour reporter l'obscurité des effets vers les causes, sans pouvoir jamais la vaincre. Mais le fait de la connaissance est là, et sans prétendre à l'*expliquer*, sachant, comme le disait Goethe à son ami Falk, qu'« il y a des phénomènes primitifs dont il est inutile de vouloir troubler et déranger par des recherches la divine simplicité », il convient d'en poser les termes, d'en marquer les requêtes, et de « ceci doit être » conclure à « ceci est ».

CONSÉQUENCES

Que s'ensuit-il quant à la constitution du réel, et que pouvons-nous tirer, sur le terrain de la métaphysique, de cette inévitable interprétation? On l'a saisi déjà; car la pensée thomiste a glissé peu à peu de l'un de ses termes corrélatifs à l'autre, de l'être en nous à l'être en soi. Il suit de notre analyse que le réel, qui est connaissable, puisqu'on le connaît, doit nécessairement être constitué, tout au fond, par cela même qui le fait connaître, et c'est-à-dire qu'il est idée. L'idée, hors de Dieu et hors de nous, est chose; la chose, en nous et en Dieu, est idée. tel serait en ce point le résumé assez fidèle du thomisme.

En effet, nous venons de dire que le principe du connaître et le principe du connu, selon qu'il est connu, sont identiques. Or nous ne connaissons que par l'idée, en prenant ce mot dans son sens le plus large (*species, intentio*). Si donc nous connaissons les choses véritablement, c'est que l'idée est le fond de tout ce qui est connaissable, et par conséquent de tout ce qui est.

L'aliment ne peut être étranger à ce qu'il nourrit; il faut qu'une communauté de nature les assemble. L'herbe et la chair de l'herbivore ont les mêmes éléments. Si le réel nourrit la pensée et la nourrit lui-même, c'est-à-dire la nourrit de soi, quel moyen d'éviter de dire : le réel est pensée; le réel est intelligibilité adaptée à l'intelligence, pensée passive adaptée à la pensée active?

Du reste, il y a ici un contrôle, c'est l'action. En agissant, nous réincarnons les idées extraites des choses, après leur élaboration et leurs combinaisons en nous. Que l'action réussisse, c'est-à-dire s'harmonise avec les choses, cela ne prouve-t-il pas la valeur objective de l'idée et celle de nos jugements? Si la pensée abstraite résout des problèmes concrets, on ne peut manquer de reconnaître sa parenté essentielle avec le concret.

Ce qui est en nous par la connaissance, c'est une forme subjective de la réalité objective; c'est la réalité objective même reçue en nous à la fois selon elle-même et selon nous; c'est une synthèse de sujet et d'objet; c'est une vie commune de deux réalités faites pour s'unir parce qu'elles sont fraternelles dans l'être.

L'univers est *plein d'âme*, disait Aristote; le monde est saturé de spiritualité et de loi; il est esprit et loi; il est raison; il est art; il est de l'idée figée, de la raison exercée, et nous le savons parce que la descente d'intelligibilité dont il bénéficie opère, par nous, sa remontée vers sa source. Connaissant par l'idée, connaissant comme nous sommes et connaissant ce qui est, nous percevons que tout communique dans la même essence.

La chose comprise est adaptée à celui qui la comprend, et quand tous deux font acte, à l'égard l'un de l'autre, de cette faculté de comprendre et d'être compris, ils se confondent. Nous comprenons en devenant la chose quant à sa forme d'être; la chose est comprise en devenant nous quant à notre acte d'intellection. L'idée s'adresse à l'être; l'être est fait pour l'idée; l'âme relie l'un à l'autre. L'unité se fait sur notre terrain parce que, sous ce rapport comme sous tous les autres, la chose est faite pour la personne et dépend de la personne; mais cette unité est bien réelle, et elle manifeste l'unité fondamentale de l'intelligible, de l'intelligence et de l'être.

L'être pense, est pensé, ou se pense, et en dehors de là il n'y a rien. Dans sa plénitude, en Dieu, l'être sera *Pensée de la Pensée*, selon la sublime formule d'Aristote; dans les esprits il est pensée vivante et dans les corps il est pensée morte; mais toujours la pensée en est le dernier mot. L'univers, a écrit Ravaisson, est une pensée qui ne se pense pas suspendue à une pensée qui se pense. « L'univers, dit Novalis, est une pensée enchaînée »; Dieu est une pensée libre.

Quant à notre âme, comme elle jouit, à l'égard de l'être et du vrai, d'une puissance universelle, on peut dire qu'elle est d'une certaine façon tout ce qu'elle peut devenir; sa nature

profonde, c'est la possession anticipée, enveloppée, potentielle, de tout ce qui existe; elle est un univers latent; son zéro initial n'est que le signe d'une prédestination au sans terme, qui s'exprime en mathématique par le double zéro soudé α . Oui vraiment, l'âme humaine est, en creux, toute idée et tout être. Son ardente vacuité appelle l'idée et l'être au nom de l'amour de soi. Son besoin de savoir, de goûter, de sentir n'est que son besoin de se réaliser, de passer à l'acte de sa puissance, d'obéir à sa nature tendancielle et de se trouver elle-même. Son besoin de Dieu sera le besoin d'achever cette conquête de soi et de tout, en allant jusqu'à la Source d'où procèdent et où se justifient et soi et tout.

Quelle grandeur un tel fait ne nous communique-t-il pas! La profondeur de notre esprit, comme l'univers, comme Dieu est insondable. Nous sommes des citoyens de l'infini; nous sommes des infinis. Le connaissant ne réalise que successivement son pouvoir universel, mais dès l'abord il le possède; il est à la fois déterminé et indéterminé; il est homme et il est univers; comme objet de pensée il est chose particulière, mais comme sujet de pensée il est chose universelle; car on ne peut devenir qu'autant qu'on soit déjà, et nous devenons progressivement, ou en tout cas possiblement toutes choses.

Notre extension dans l'être est ainsi mesurée non par l'étroit logement de notre personne, mais par le vaste horizon qui nous est ouvert. Arrachez-nous la pensée, nous ne sommes plus que la bête obscure dont un antre et un arpent de forêt sont le domaine; arrachez-nous toute connaissance, et il ne reste de nous qu'un fragile néant. Nous seuls, dans la nature, avons pour univers l'univers; les autres connaissants n'en ont que des cantons, et les non-connaissants n'ont pour univers qu'eux-mêmes.

L'intelligence, parmi tous les faits qu'elle envisage et range dans ses cadres, est elle-même le fait capital. L'intelligence est une étoile dans le ciel de la nature, elle annonce un monde nouveau. Disons mieux, l'intelligence est l'œil de la nature; elle est l'œil que la nature élève vers le ciel, œil

déjà pénétré de ciel, œil qui appartient au ciel, qui est un ciel par sa substance et par son pouvoir, par son contenu de lumière toute céleste, qui est terre seulement par les moyens organiques dont il fait usage. L'intelligence nous révèle notre affinité avec tout; elle est le signe de l'unité profonde de l'être, et c'est pourquoi elle nous introduit dans ses profondeurs.

N'y aurait-il pas là une explication, en même temps qu'une application de cette tendance de l'esprit qui le porte à unifier toujours ce qui lui est soumis, à le renfermer dans des cadres de plus en plus compréhensifs, afin de mieux l'étreindre? Si l'esprit est naturellement adapté à son objet; s'il y a fraternité entre lui et le réel, on doit penser que la tendance, en nous, à l'unification répond dans la nature à un arrangement unitaire. Inversement, s'il y a unité de fond de tous les êtres; si tout est idée, l'esprit trouvera satisfaction en ramenant toujours davantage les phénomènes empiriques à de l'idée. Si après cela, d'idée en idée et d'être en être, on parvenait à une idée réelle tellement riche qu'elle comprendrait et expliquerait tout, ce serait la science parfaite en même temps que l'être parfait, ce serait la science divine, et ce serait Dieu.

Tel sera en effet, dans son schéma le plus réduit, l'édifice thomiste. Et la base en est bien ici, dans l'analyse de la connaissance. L'esprit qui tend vers l'unité comme vers un idéal est forcé sous un autre rapport d'en partir. Reconnaître l'unité est sa première démarche, en attendant qu'il inventorie ce qu'elle contient et qu'il la réintègre finalement dans sa simplicité, dont le travail analytique la dépouille.

On ne tend à unifier que le multiple; mais on ne tend naturellement et validement à unifier le multiple que si finalement il est un. De sorte que si, au lieu de tâtonner et de voyager comme un feu follet à la surface des choses, l'esprit en pénétrait aussitôt le fond, il ne chercherait à rien unifier, pas plus que nous ne cherchons à unifier les traits d'un visage une fois saisie son unité expressive. Il n'y aurait plus, par la science, à jeter des ponts et à tendre des cordages entre tous les faits,

entre tous les êtres; tout se ferait voir un en sa multiplicité autant que multiple en son unité, riche sans dispersion et divers sans séparation. Ce serait une intuition parfaite, au lieu que ce qui est presque parfait pour nous, touchant l'univers, c'est son énigme.

IDÉALISME TEMPÉRÉ DE LA DOCTRINE THOMISTE

On le voit, les conclusions tirées de l'interprétation du réel en tant qu'il est objet de connaissance nous ont mené en plein idéalisme. Les choses sont idée. Le monde est objectivement *une apparition réelle*, comme il est, subjectivement, *une hallucination vraie*. Le monde est de l'idée figée, de l'esprit en état de communication, un verbe effectif. Mais qu'on se rassure, l'idéalisme thomiste est un idéalisme qui ne comporte aucun des inconvénients attachés à la doctrine de ce nom, et, parce que c'est quand même un idéalisme, tous les inconvénients du matérialisme s'en trouvent écartés.

C'est le propre de la doctrine thomiste d'avoir envisagé les choses d'assez haut pour absorber dans une synthèse compréhensive les diverses positions qui ont coutume de diviser les philosophies et les hommes. Esprit et matière, corps et âme, intelligence et volonté, unité et multiplicité, mouvement et immobilité, déterminisme et liberté, être créé et être increé, qui tour à tour, dans les systèmes, deviennent absorbants et exclusifs, sont ici conciliés et harmonisés.

Dès le point de départ, cet esprit de synthèse se révèle par l'équilibre établi entre la considération du sujet et celle de l'objet dans la connaissance, et c'est par là que saint Thomas échappe, comme par en haut, à la fois à l'idéalisme et au matérialisme.

En effet, le matérialisme, envisagé au point de vue de ce problème initial, est un objectivisme, c'est-à-dire un sentiment exclusif de l'objet, et l'idéalisme, pris du même point de vue, est un subjectivisme, c'est-à-dire une absorption de la réalité dans le sujet. Le subjectiviste dit : tout est moi,

puisque c'est moi qui pense et que je n'ai d'objet qu'au dedans, et il oublie la chose pensée ou la résorbe en lui-même. Et le matérialiste dit : Tout est chose, puisque je pense la chose et ne trouve en moi que de la chose, et il oublie le sujet comme sujet, le construisant avec du dehors.

Toute l'histoire de la philosophie pourrait s'interpréter comme une oscillation entre ces deux tendances. D'un côté, confiance totale dans la réalité extérieure telle qu'elle apparaît, et accaparement de la pensée par l'étude des relations objectives. Tel sera le scientisme, et telle était, jadis, la doctrine de ceux que saint Thomas appelle les *anciens naturalistes*, les Empédocle, les Héraclite, les Diogène d'Apollonie, les Hippon, les Critias, surtout les Démocrite. D'un autre côté, analyse acharnée des conditions subjectives de la connaissance, des facultés, du moi, et tendance à n'envisager le réel que comme une modification de la pensée. Tel est le criticisme kantien, et telles étaient, dans le monde grec, les conceptions de l'école d'Elée et de Carnéade.

Cette fuite de la doctrine dans des sens opposés était fatale, une fois dissociés, au départ, la pensée et les choses, le connaissant comme tel et le connu comme tel, l'intelligence et l'intelligible en acte commun. Tout est là. Il faut faire foi à cette évidence immédiate que nous connaissons, nous, et que nous connaissons *ceci*, qui devient nous, mais sans que ceci cesse d'être soi-même et sans que nous cessions d'être nous. Dans cette observation élémentaire est contenu tout l'avenir du savoir ; là est l'ouverture de l'angle, et l'allongement de ses branches ne fera que manifester de plus en plus l'initiale rectitude ou l'initiale déviation.

Voici le matérialisme. Son point de départ est dans l'observation extérieure. Il constate des objets et, parmi les objets, les êtres connaissants, l'homme. Il analyse le connaissant-objet, l'homme-objet, et, croyant avoir assemblé les conditions objectives dans lesquelles ces êtres connaissent, il dit : tout est là ; les sensations ne sont que des phénomènes comme les

autres, comme la chaleur, comme l'électricité; la pensée, le vouloir, « sécrétions »; l'âme, un mot qu'inventa l'ignorance; le moi, une synthèse d'états résultant de ces mêmes conditions objectives d'où naissent la pensée et la sensation. Et il n'y a rien d'autre.

Pendant ce temps, l'homme qui analyse ainsi, l'homme qui est en face de l'objet non comme un objet, mais comme un sujet; l'homme qui, se prît-il comme objet par la réflexion sur soi, n'en est pas moins, en cela même, un observateur, c'est-à-dire un sujet observant, c'est-à-dire, si je puis m'exprimer de la sorte, un anti-objet, cet homme s'oublie lui-même et parle de soi comme un étranger.

D'où vient une telle aberration? De ce qu'on néglige, au début, l'évidente et irréductible opposition qu'il y a, dans tout fait de connaissance, entre ce qui connaît; en tant qu'il connaît, et ce qui est connu, en tant qu'il est connu; de ce qu'on méconnaît en conséquence la nécessité de faire une place à part, dans l'étude, au sujet comme sujet, au sujet comme agent d'une création propre, *sui generis*, irréductible à toute condition objective, et qui est la connaissance même.

La connaissance ne se passe pas en moi comme un phénomène qui viendrait d'ailleurs et qui serait entièrement expliqué par ses conditions en arrière; c'est un phénomène qui a aussi sa condition en avant, à savoir que je l'émetts, moi, qu'il est moi manifesté sous une forme entièrement nouvelle, forme qui échappe à toute observation sauf la mienne, qui est pleinement subjective et par suite réfractaire à toute explication par un dehors.

La connaissance a des antécédents objectifs et elle est objective; mais elle est également subjective, et c'est pour l'oublier ou n'en tenir pas un compte suffisant qu'on en vient à la négation de la pensée ou même de la sensation et de la vie en ce qu'elles ont de spécifique, à l'élimination de l'âme, et pour finir à la falsification radicale du réel, dont la définition ne peut être obtenue qu'au cœur de la pensée même et au contact de tous ses éléments essentiels. « Il n'y a pas de matière

brute, écrit Emile Boutroux, et ce qui fait l'être de la matière est en communication avec ce qui fait l'être de l'esprit. » (Leçons de 1892-1893).

Voici à son tour l'idéalisme. Il a pour point de départ cette considération que l'objet premier, sinon unique, de l'investigation philosophique serait le sujet pensant, ou pour mieux dire les phénomènes qu'on lui attribue, de telle sorte que rien ne pourrait être conçu ou donné que par ou à travers ce premier objet. Cela peut aller loin; car on peut en tirer d'abord que la science n'est point relative aux choses, mais seulement aux états du moi, comme les Platoniciens ont dit : la science est relative aux Idées. Seulement, dans l'hypothèse platonicienne, les Idées existaient d'une existence en soi, certains ont dit en Dieu; ici, elles sont en nous, et toute science humaine se réduira en quelque sorte à une psychologie.

Bien mieux, toute réflexion consistant à se donner un objet intérieur et à penser sa pensée comme une chose, dire que la chose est inaccessible, c'est dire que nos états eux-mêmes le sont, et qu'une vraie science consiste en toute rigueur d'expression à ne pas *savoir*, à seulement *vivre*. La science réelle serait alors le courant irréfléchi du moi.

D'un autre côté, ne sera-t-on pas entraîné par de telles pensées à cet antique égarement que tout ce qui apparaît est vrai, même les contradictoires? Si en effet chacun ne connaît que ses propres états, il ne peut juger que de cela même, et seulement selon qu'il en est affecté. Tout jugement à cet égard sera donc immédiat et infaillible, et il s'ensuivra que tous les états de connaissance se valent, sans rien qui les départage.

Il suffit à saint Thomas d'avoir énoncé ces conséquences pour se croire en droit de rétrograder jusqu'à une position qui en écarte. Mais quelle peut être cette position? Uniquement celle-ci : la connaissance comporte une donnée objective immédiate; tout n'y est pas sujet et modification du sujet. Comme d'autre part on est dans la nécessité de maintenir que ce donné objectif ne peut être connu qu'à la condition de devenir subjectif, quel moyen de conclure, si ce n'est de dire

le sujet et l'objet, dans l'acte de connaissance, forment une synthèse réelle; il y a entre eux une parenté de constitution tout à fait fondamentale, une parenté *dans l'être*. Et c'est-à-dire que l'être est idéalité comme l'idée est réalité, que l'étoffe en est commune, et à cause de cela se peut ajuster à l'un comme à l'autre. Le réel peut être en nous sans cesser d'être en soi, parce que son existence en soi comporte une essence ou forme d'existence que nous pouvons participer pour connaître, que nous pouvons vivre en commun, l'objet et nous, et qui nous assemble.

Il apparaît qu'à l'égard du système thomiste comme à l'égard de ses antagonistes les plus opposés, le problème du connaître joue le rôle d'un problème central; de lui tout part, explicitement ou implicitement, et à lui tout se ramène. On a souvent l'impression d'être en face d'un système clos; mais il y a une entrée, comme dans l'anneau brisé. Au fond, cela va de soi. Se demander ce qu'est l'être, c'est se demander : qu'est ceci, qui nous apparaît? Et comment répondre, sans avoir dit d'abord ce que c'est qu'apparaître, ce que l'apparaître confère ou ne confère pas au réel, de telle sorte qu'on dise : *ceci* est le résidu objectif; *cela* vient du sujet; *cela* encore est leur lot commun; enfin, tel est l'être.

C. Conclusions particulières donnant le plan de la doctrine thomiste.

Des conséquences universelles doivent donc sortir de la position initiale. Les en extraire tour à tour, au contact de l'expérience, ce serait établir, dans son ordre vrai, toute la philosophie. Saint Thomas ne l'a point fait, et si l'on peut s'en étonner à regarder superficiellement les choses, on se rend vite compte qu'il en devait être ainsi.

Tout d'abord, la doctrine de saint Thomas, prise dans son ensemble, n'est pas une philosophie, c'est une théologie qui utilise la philosophie comme *servante*. Saint Thomas ne s'in-

titule jamais philosophe; les *philosophi* lui paraissent gens du dehors; il est, lui, *Doctor catholicus, Theologus*, fervent de la *Sacra Doctrina*. Or, en théologie, le point de vue critique se trouve écarté, et avec lui l'ordre de recherche analytique. La doctrine est reçue, elle n'est pas découverte; elle est *crue*, elle n'est pas critiquée; son contenu, qui embrasse tout l'objet de la connaissance, mais sous l'angle spécial du divin révélé, c'est-à-dire au point de vue le plus immédiatement unifiant et le plus coordonnant, met de suite à sa place l'être humain en tant que connaissant, parce qu'il le met à sa place en tant qu'être. On sait que « la disposition des choses est la même à l'égard de la vérité et à l'égard de l'être » : si l'ordre des êtres est connu par la foi, par la foi également nous saurons notre condition comme êtres pensants, notre capacité et nos limites.

De plus, même en philosophie, l'état des problèmes au temps de saint Thomas n'exigeait pas l'élaboration d'une doctrine critique, et il n'invitait pas à s'engager dans le savoir par cette voie. Il y avait unanimité, dans le milieu intellectuel, pour accepter les conditions de la pensée : mieux valait se mettre à l'œuvre, résoudre les problèmes du temps. A l'occasion, à son heure, saint Thomas justifie ses thèses; il marque les liens qui subordonnent l'ensemble du savoir et de ses caractères au fait initial du mode de penser; mais en attendant, il suppose et il utilise; anticiper ne le gêne pas; il se garde seulement de rien avancer qui doive plus tard être contredit, et il anticipe non seulement sur lui-même, mais sur le travail de l'avenir, conscient de la solidarité des générations comme de l'unité de la science.

Dans les chapitres qui suivent, ne voulant pas nous écarter par trop des procédés d'exposition de notre auteur, et n'ayant pas d'ailleurs pour dessein de présenter sa philosophie dans son tout, nous devons abandonner la méthode génétique esquissée dans ce premier chapitre. Raison de plus pour en marquer encore quelques traits, les plus saillants, ceux dont l'ensemble est de nature à fournir un schéma de la doctrine.

Si la connaissance n'est pour ainsi dire que le retour de l'être sur lui-même, d'une part intelligence, de l'autre intelligibilité, avec leur rapport et leur déploiement, on devra en augurer que là où il y aura le plus d'être ou de perfection, ce qui est la même chose (puisque parfaire, c'est faire être), là aussi il y aura plus d'intelligibilité et d'intelligence. Dans le cas contraire, ce sera le contraire. Être et perfection, intelligence et intelligibilité vont ensemble et ne sont pour ainsi dire qu'une seule chose. Plus on est, plus on est capable de connaître et plus on est connaissable, et plus par conséquent on se connaît et l'on connaît toutes choses. Le Tout-Être est aussi la toute-intelligence et la toute-intelligibilité. Dans l'autre sens, en s'avancant vers le non-être, dont le cas extrême est la pure potentialité, il est fatal que les ombres gagnent. A un moment donné, elles noient toute connaissance active; il n'y a alors d'idée que l'idée immanente appelée *forme*, appelée, à un autre point de vue, *fin*. Dans le cas extrême mentionné, on n'a même plus cela; au quasi néant de la potentialité pure correspond, outre le néant de la connaissance active, le quasi néant de la cognoscibilité.

C'est ce que révèle précisément l'expérience.

Nous connaissons, explique saint Thomas, par l'impression que les choses marquent en nous; cette impression mesure leur intelligibilité et elle mesure aussi notre intelligence. Suivant les cas, c'est le sujet ou l'objet qui imposent la limite. Or, les conditions de la connaissance nous font voir que les objets de l'expérience ne sont pas tout intelligibilité, et que nous-mêmes nous ne sommes pas tout intelligence; il y a ici et là un résidu de même nature qui conditionne la connaissance active et passive, qui la caractérise en toutes ses démarches et la borne. C'est la matière.

Et en effet, de chaque individu ou de chaque chose en nous représentée, nous saisissons par l'esprit sa nature abstraite; nous ne saisissons pas l'individualité qui lui est cependant identique; l'individuel est pour nous « ineffable », parce que l'individuel comporte un élément étranger, semble-t-il, à

ce par quoi nous connaissons, ou qui en tout cas en représente une dégradation pour nous insaisissable. En nous-mêmes, nous constatons un déchet pareil; nous ne nous saisissons point; notre individualité a des profondeurs d'inconscience que nous ne pouvons ni mesurer, ni vaincre, et notre esprit y est comme enseveli.

Si l'on songe que la forme d'existence des choses, par quoi nous connaissons, est douée à l'égard de ses réalisations d'une sorte d'infinité; qu'elle représente, en sa simple définition, comme une série infinie de propositions voisines que des individus réalisent l'une après l'autre et n'épuisent jamais, on arrive à cette conséquence inattendue que l'infini est plus accessible à l'esprit que le fini, et que le principe du fini — infini il est vrai d'une autre manière —, la matière, est pour nous ici-bas la borne la plus infranchissable.

Quelle est donc cette ombre qui s'étend, en nous, au-dessous de la lumière active, et, dans les choses, au-dessous de la lumière passive que capte et dont vit notre intelligence? Le monde est-il un abîme de nuit que recouvre un océan de lumière, et nous, fragment du monde, sommes-nous une part de cette nuit, une part de cette lumière amalgamées dans l'unité d'un seul moi?

Evidemment il en est ainsi. L'esprit vivant et la réalité intelligible ont une limite inférieure au-dessous de laquelle se poursuit leur être en un étrange et indicible affaiblissement. La lumière de l'entendement a sa pénombre dans le sens et ses ténèbres dans la matière. La matière est un résidu d'esprit, une dégénérescence de l'esprit. Et quand nous cherchons à déchiffrer la nature, ce discours de faits, nous saisissons partout, comme en nous, cette puissance obscure qui circule à travers les phénomènes, identique à elle-même sous leurs diverses transformations, insaisissable, impensable, et cependant sous-jacente à la pensée comme à l'être.

Les deux formes de la nature : la forme mâle et la forme femelle, la forme *acte* et la forme *puissance*, nous sont ainsi découvertes; le devenir intérieur, comme le devenir extérieur,

nous révèle ces deux faces de l'être. Nous atteignons à ce qui est individuel par un pouvoir à demi aveugle et à demi inconscient, la sensibilité; nous ne le réduisons pas; nous n'atteignons notre propre individualité qu'en surface et par les mêmes moyens non intellectuels.

Ce dernier fait est à coup sûr le plus frappant; car notre individualité nous est intérieure et ne devrait pas avoir besoin d'être poursuivie. Nous la poursuivons, et ne pouvons la rejoindre en son fond, ni l'êtreindre. Si nous pouvions nous découvrir nous-mêmes, nous découvririons tout; nous comprendre à l'état connaissant serait comprendre le monde; mais tout fuit devant nous, y compris nous, parce qu'une échappée en quelque sorte infinie est ouverte au profit de la nuit dans le sens de la matière.

Au début de notre existence comme sujets, nous ne connaissons rien; puis, nous emmagasinons des impressions, d'obscurcs sensations; puis nous élaborons lentement, ou plutôt nous laissons la spontanéité de la vie élaborer pour nous ces acquisitions et en former une expérience. L'univers fait irruption en nous sous les auspices du corps animé, qui en partage, par la sensation, les qualités et les rythmes. Conjoint à l'âme pensante comme le corps est conjoint au monde, comme la matière du monde est conjointe à son âme à lui qui est son idéalité immanente, notre stock intérieur d'expériences sensibles provoque, par l'abstraction, l'idée générale, qui éclaire vraiment pour nous la réalité ambiante et ses causes. Seulement, pour que l'idée, même obtenue, soit utilisée en vue de connaître actuellement, encore faut-il que cette idée demeure au contact des *fantômes* d'où elle a jailli; elle s'éteindra dès qu'un trouble quelconque, momentané ou durable, aura embrouillé ou effacé ses images.

Pourquoi ces faits, sinon parce que l'intelligibilité d'une part, l'intelligence de l'autre ne sont pas libérées de toute chaîne et subissent également des conditions restrictives? L'intelligible n'existe pas *en soi*, comme l'a cru Platon; il nous faut l'extraire; l'intelligence n'est pas indépendante dans son

fonctionnement, elle émerge d'une zone obscure au-dessus de laquelle elle s'élève péniblement, en perpétuel péril de sombrer. Les idées de la nature sont mêlées à quelque chose dont il nous faut les dégager; nos propres idées sont conjointes à des fumées qui offusquent leur lumière. Nos conceptions ne sont pas des intuitions et elles sont toujours partielles. Par l'abstraction, nous morcelons ce qui est un, nous fixons ce qui est successif, nous immobilisons le temps et nous écartelons la substance; nous faisons un tas de débris de ce qui est une vivante nature.

Il en résulte, pour notre esprit, une marche boiteuse, de lueur en lueur, de point de vue en point de vue, que des essais de combinaisons appelés *jugements* et *raisonnements* poussent vers une lumière plus large, mais toujours restreinte. L'abstrait est de la nature vidée, de la nature à l'état évanescent et comme fluide; il ramène à une étroite conformité avec notre moi imparfait toute la richesse du monde, et cette richesse est soupçonnée au-dessous, elle est affirmée plus qu'elle n'est atteinte. De sorte que nos enthousiasmes de tout à l'heure touchant la pensée semblent devoir se retourner contre eux-mêmes. Mais il faut distinguer. La pensée est sublime par son objet et par ses possibilités; elle est infirme quant au mode actuel de son fonctionnement et relativement à ce qu'elle pressent ou espère.

Pourquoi cette intime contradiction, sinon parce qu'il y a en nous et en notre objet immédiat une composition irréductible et limitatrice? Là où l'opacité de la matière serait écartée, l'objet serait tout entier intelligible et le sujet tout entier intelligent. Ce dernier, transparent pour lui-même, serait, comme connaissant, égal à sa propre intelligibilité et en pourrait opérer la prise; il exercerait le même pouvoir au dehors, et cela sans effort, sans progrès, sans précession ni mélange d'inconscience. L'intuition intellectuelle serait un attouchement vivant, autant que l'abstraction est un attouchement mort. Il n'en est pas ainsi, et dans le système thomiste, la certitude de la composition des choses et de notre propre composition est

donc obtenue déjà grâce à la connaissance et à ses modes, en même temps qu'est obtenue la certitude de l'essentielle et universelle idéalité. Le dualisme ainsi affirmé s'appelle *hylémorphisme*, et à partir du composé hylémorphe, le domaine ouvert à la philosophie de l'être s'étend en deux sens. en haut, du côté de l'idée de plus en plus dégagée et pure, en bas dans le sens des ténèbres matérielles. L'échelle musicale de la création part de cette basse profonde, la matière, et aboutit à l'aigu absolu, qui est divin. Dans le domaine du créé, l'idée nous donnera l'âme intellectuelle conjointe, puis séparée, et l'ange. A la matière se rattacheront l'étendue, le nombre, le mouvement, le temps, attributs de l'*être mobile*.

Du reste, le dualisme matière-idée, qui dans le thomisme est fondamental, devra s'arrêter à point; poussé trop loin, il aurait des conséquences néfastes et il contredirait le point de départ, où l'idée règne seule. Ce qui se trouve à l'origine d'un système doit se retrouver à la fin, quand le cercle se referme. La doctrine ne mènera donc le dualisme que jusqu'où il faut, et le cran d'arrêt sera encore obtenu par réflexion sur le fait de la connaissance. Car la matière, toute résistante qu'elle soit à l'intelligibilité, ne lui est pas étrangère; la limite tient au limité; le haut et le bas logent ensemble. Notre esprit, en concevant l'abstrait au contact du sensible où gît l'individuel, communique à la matière et l'englobe dans l'idée générale d'être. Dire d'une chose qu'elle est, quand c'est la pensée qui le dit, et ajoutât-elle que *pour elle* cette chose n'est pas pensable, c'est dire qu'elle est pensable. Esprit et matière ne sont au fond que du plus et du moins, du plus et du moins de perfection, du plus et du moins d'être. La matière n'est que de l'esprit amorti, et sa passivité de la liberté éteinte. La matière est un précipité d'esprit et se ramène indirectement à l'esprit, sous les auspices de l'être.

L'intelligence, comme telle, est la faculté de l'être; si l'imperfection de son fonctionnement ne lui permet, en nous et quant à présent, d'atteindre qu'un certain être, elle n'en perd pas pour cela sa qualification, et s'il est vrai, à parler en

général, que l'être, l'intelligence et l'intelligible s'égalent et ont même nature, la matière elle aussi doit rentrer dans l'intelligible; une intelligence totale la comprendrait; un esprit absolu pourrait dire de ce qu'elle affecte : *Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus*; cette nuit même lui serait une clarté; l'intelligence créatrice, qui la pose, l'épuise, et ainsi tout revient à l'un; la dualité se résout; il est universellement vrai que la connaissance est le retour de l'être sur lui-même, *lumière de lumière*, en une égalité de déploiement. L'être est pensée active ou pensée passive, idée ou esprit, avec tendance à l'élimination de cette dernière dualité du sujet et de l'objet, par le fait de l'évidence de l'esprit pur à lui-même, et par le fait de la subsistance de l'Être, une fois dégagé de l'émiettement qui en disperse et en ravale l'infinité.

Ces deux phrases terminales, écrites par anticipation, font se retourner notre considération dans le sens opposé à la matière, et entr'ouvrent à nos yeux le monde de l'esprit pur, jusqu'au monde divin.

Au seuil est l'âme intellectuelle. Nous en avons reconnu les faiblesses. Elle est au dernier rang de l'intellectualité, déclare toujours saint Thomas; le monde n'imprime en elle qu'au moyen du corps; les relations des choses ne peuvent donc lui apparaître que par les relations du corps. Les enchaînements du dehors, devenus enchaînements du dedans et reflétés dans la pensée qui abstrait, nous révèlent le monde : ils ne peuvent nous le révéler que selon le mode imposé à cette révélation. La mesure de notre complexion physique, soit comme espèce, soit comme individus, sera la mesure de notre aptitude à expérimenter et par suite à penser l'ensemble merveilleux où notre corps nous plonge et dont lui-même est une part. Notre expérience dépendra des facilités que trouveront les images des choses soit pour nous arriver, soit pour se conserver et se combiner en nous, de façon à former notre monde intime. L'expérience est un flux de l'univers en nous; l'inconscience en sera le reflux. La mer universelle nous inonde

toujours de sa substance et de ses forces; par la connaissance elle veut aussi nous inonder de ses *formes* et de ses *raisons* secrètes; maternelle aux esprits comme aux corps, la nature prépare au nourrisson humain les chansons avec le lait. Mais quelles chansons peut entendre, autant qu'il le faudrait, la surdité relative d'une âme toute terrienne?

N'importe, notre âme est esprit; sa faculté pensante, prise en elle-même, n'inclut pas la matière; son opération est une opération transcendante au devenir physique, une opération autonome et d'un ordre abstrait. Nous le savons, parce que son objet est l'universel, et que, répétons-le sans cesse, l'objet et le sujet doivent nécessairement se répondre, puisque l'objet, dans l'acte de connaissance, n'est qu'une évolution du sujet lui-même, et puisque c'est de notre propre substance que nous formons ce que notre âme a conçu.

De là l'incorruptibilité de l'âme, son immortalité, qui est proprement une conclusion de la façon dont elle se comporte dans le connaître. Elle est *de peu inférieure aux anges*, dit le psaume dans la traduction de la Vulgate; elle sert donc de transition naturelle entre les formes d'existence qui sont forme *d'une* matière — elle-même forme *liée* à une matière — et les formes *sans* matière, qui composent, au-dessous de Dieu, le « plafond » de l'être créé.

Le passage de la forme d'existence prise en général, à laquelle on doit remonter, jusqu'à l'ange, forme ou idée de nature subsistante, forme non matérielle et non reçue dans une matière, se présente ainsi dans la pensée de saint Thomas : 1^o La forme, l'idée est le fond de l'être, et la matière n'en est qu'une dégradation, une *puissance* répondant à un *acte*, un non-être relatif, être en expectative, par opposition à un être vraiment acquis, ou *perfection*. Donc, 2^o, c'est l'idée, la forme qui donne l'être au composé de matière et de forme, de même que dans l'ensemble de l'univers, c'est l'acte qui explique la puissance et qui a sur elle la priorité. Il s'ensuit 3^o que la matière ne peut pas subsister seule, puisqu'elle serait alors

privée d'être; mais la forme, l'idée, pourra subsister. A quelle condition? A la seule condition d'être assez parfaite; car c'est l'imperfection de la forme, qui lui inflige un support. La forme matérielle n'est qu'un cas de la matière qu'elle affecte, son *acte*, parce qu'elle n'a point par elle-même de consistance, point de perfection *propre*. La forme humaine a une autonomie relative et éventuelle; elle peut subsister; mais cette subsistance à part ne lui est pas naturelle; il faut à l'âme un corps pour se manifester, s'enrichir, se déployer par l'action, pour former proprement un homme. Au delà, un dégagement plus complet, total même à l'égard de ce qu'on appelle proprement matière, sera le fait de la forme pure. Et l'on prévoit la conséquence.

Puisque le connaissant est limité dans sa clairvoyance par la matière, et puisque le connu est limité dans sa luminosité par la même matière, la matière s'écartant ici, le connaissant et le connu s'égalent, se ressemblent et se rejoignent. L'ange est une idée réelle présente à elle-même, transparente pour elle-même, réalisant un cas d'ailleurs indéfiniment variable en valeur et en forme de cet intelligible intelligent que la nature de l'être a pour idéal. Chez l'ange, l'intellectualité n'est pas une fonction, ou une activité surajoutée et partielle; c'est sa nature même. « Il n'a pas l'intelligence, dit saint Thomas, il est intelligence. » Et il s'ensuit qu'il est lui-même et tout entier évident à lui-même. Il s'ensuit encore que tout ce qu'il connaît lui est également évident, absolument transparent, l'obscurité de l'être ne venant jamais, dans le sujet ou dans l'objet, que des brouillards matériels. Au lieu de l'intelligence boiteuse, tâtonnante et, si je puis dire, nocturne qu'offre l'humanité, la doctrine fait place à une intellectualité qui est toute lumière, où l'idée est tout l'être, où l'idée est elle-même sujet et ne comporte plus ce reste qui retient l'esprit au seuil.

Dans saint Thomas, toute l'angélologie est fondée sur une analyse comparée de ce qu'est l'esprit en tant qu'esprit et de ce qu'est l'esprit lié à des conditions matérielles. En écartant du total ce qui vient de la passivité, de la matérialité, on

a par soustraction enrichissante l'esprit pur; en effaçant les limites, on a le plein, et ce travail poussé dans le détail, imperturbablement, peut à bon droit s'appeler la construction d'un monde.

Enfin, un dernier degré reste à franchir, et il est vrai que ce n'est plus un degré, car il y a transcendance. Dieu est au-dessus de l'intelligence et de l'intelligibilité, parce qu'il est au-dessus de l'être, comme sa source. Mais pour autant qu'à ce titre de source nous l'appelons être et le disons l'Être même subsistant, nous devons le dire également l'intelligence et l'intelligibilité ou vérité subsistante.

L'ange, lui, tout *idée réelle* qu'il soit, n'a pas sa subsistance en lui-même; elle lui est fournie du dehors. L'idée qu'il représente, qu'il est, peut aussi bien se concevoir existante ou seulement possible, et il a donc dû passer par autrui du possible à l'être; car ce qui a besoin de se réaliser ne se réalise pas seul. C'est là pour sa nature, tout immatérielle qu'elle soit, une ressemblance avec la matière; elle aussi est potentielle par rapport à l'existence qu'elle reçoit, comme la matière est potentielle par rapport à la forme qu'un agent lui donne. Mais si l'ange reçoit son existence du dehors, ce dehors, s'il était dans le même cas, devrait nous faire remonter plus haut, puis plus haut encore, et comme on ne peut remonter à l'infini dans les causes, il faut arriver à un premier où l'essence et l'existence, l'idée et l'être actuel soient pleinement identiques.

Nous fermons ainsi le cycle des ascensions, qui comprend trois zones. Il y a des êtres intelligents. Il y a des intelligences. Il y a au sommet l'Intelligence même.

Cette échappée vers le monde supérieur s'impose à la doctrine; mais en même temps que nous l'entrevoyons, nous apprenons que ce monde de l'idéal est fermé à notre intuition et ne permet de notre part aucune prise directe. Ce qui est de soi le plus connaissable en devient le plus inconnaissable pour nous, parce que sa perfection nous offusque. Comme des ténèbres soudaines nous éblouissent, ainsi trop de clarté. Nous ne connaissons les esprits et Dieu qu'à titre de postu-

lats; nous ne les nommons et ne les qualifions que par le moyen et en fonction exclusive de cette postulation. Tel est le sens de l'*analogie* thomiste, sur laquelle, dans le chapitre suivant, nous devons revenir. Ce n'est pas peu, et de cet effort de pensée dépendra toute la vie supérieure de l'âme.

On le voit, les conditions de la pensée posent à elles seules tous les problèmes fondamentaux que la pensée aura ensuite à résoudre. Toute la métaphysique est là. Comme la métaphysique ne consiste qu'à dérouler les conditions de l'être objet de l'expérience, de l'être, dis-je, envisagé comme tel, elle répond tout entière à cette question : Qu'est-ce qui doit être, en raison de ceci, qui est? Si ce qui est, en tant qu'objet de l'expérience, se présente à nous, dans le fait même de la connaissance, comme idée réalisée, comme essence existante limitée par une matière, l'esprit, passant de cette première condition aux postulats qu'elle implique, pourra reconstituer en lui tout le réel, y compris le Réel suprême.

La philosophie est l'art de découvrir les liens essentiels des choses et d'enfiler celles-ci comme un chapelet, avec leurs *pater*. Or l'idée est un *pater*. La principale valeur de l'idée, ce n'est pas, à cet égard, son contenu, c'est sa place éminente dans un ensemble rattaché aux causes premières. L'étudier en sa nature, en sa portée, en sa valeur, y faire retour à partir de ses objets, c'est remonter à la source des faits qu'elle reflète et de la vie dont elle est le miroir.

Si l'âme ne se retournait pas ainsi sur soi, à quoi penserait-elle, et où pourrait-elle monter? Refusant de faire sa propre conquête, elle serait impuissante à conquérir au-dessus d'elle quoi que ce soit; elle serait réduite à l'inférieur; tout le travail de l'homme serait alors *pour sa bouche*, ainsi que dit la Bible, sa bouche, c'est-à-dire, schématiquement, sa vie physique, et l'action extérieure qui en est le caractère.

L'intelligence, si on la prend uniquement comme l'outil de l'*animal raisonnable*, est au service de l'animalité; elle ne fait que perfectionner et élargir le travail des sens; elle est une

main universelle, comme disait Aristote; les *fantômes* intérieurs qu'elle utilise sont les résidus de l'action et ne servent alors qu'à l'action; l'idée n'est qu'un moyen supérieur au service de l'agir. Et que deviennent en ce cas le privilège étonnant et l'étonnante vocation qui nous placent aux confins de deux mondes? Le même Aristote qui définissait l'intelligence terrienne comme une main, disait, en songeant à notre capacité de l'idéal, que l'homme ne va vraiment jusqu'au bout de lui-même qu'en se dépassant. Mais pour se dépasser, il faut d'abord se rejoindre, et c'est sa réflexion sur soi en tant que connaissant qui permet au sujet de se procurer sa base d'élan et de s'orienter vers les réalités invisibles.

Par là, une doctrine de la connaissance revêt d'elle-même; quand elle est correcte, un caractère moral, et cela, sans doute, à titre de conclusion amorcée, comme point de départ d'une éthique; mais aussi, mais d'abord à titre d'inspiration, d'esprit; car dès les premiers pas, l'ordre de considérations où elle nous entraîne ouvre des perspectives incommensurables, et l'on prévoit sans peine où l'on arrivera.

On ne cherche le sens de tout que pour chercher le sens de la vie, et chaque philosophie n'est autre chose qu'une forme différente de la vie; mais chercher le sens de l'idée, se demander à quoi elle communie, ce qu'elle est et jusqu'où elle porte, c'est définir et c'est mener déjà la vie supérieure; épeler ce mot, c'est engager le dernier mot, le mot suprême éclairant tout le discours que le réel prononce.

« Les Idées, écrivait Schopenhauer aux marges d'un Platon, sont des réalités qui existent en Dieu; le monde des corps est comme un verre concave qui disperse les rayons émanés des Idées; la raison humaine est un verre convexe qui les réunit de nouveau et qui rétablit l'image primitive, quoique troublée par ce détour. » Saint Augustin avait dit avec plus d'autorité, songeant aussi à Platon : « La doctrine des Idées est si féconde que sans la comprendre nul ne peut devenir sage. » Saint Thomas cite cette phrase et l'approuve. Pour lui, les Idées sont presque tout, puisqu'elles sont la source de l'idée

par laquelle l'homme connaît et en même temps la source des êtres. Pour tout être créé, l'existence est un second moment; le premier est l'essence, et l'essence est objet de pensée; de telle sorte que tout être a un commencement idéal qu'achève sa position dans l'être. Ce qu'on appelle commencement n'est qu'une suite; il faut qu'un être se pense avant qu'un être soit; le vrai commencement est dans l'esprit : *Au commencement était le Verbe*. Mais pour cette même raison, chaque idée d'un esprit créé est une divine création et une divine communication par intermédiaire. Si l'existence des êtres est un second moment, leur conception par nous est le troisième, et le premier, leur conception divine, s'impose à tous deux.

Chaque idée humaine tient ainsi aux idées de Dieu et se perd dans cet inconnaissable éclairant d'où vient toute lumière. Chaque chose est créée deux fois, une fois en elle-même et une fois en nous. S'il n'y avait pas en Dieu les *raisons* de toutes choses, il s'ensuivrait une double destruction, celle de l'objet où ces raisons s'incarnent et celle du sujet qui en reçoit communication. Rétablies, les Idées créatrices fondent les choses, et par elles la pensée, et par elles, à la suite, l'action, dont la pensée est la règle. Car, ainsi que l'observe Novalis, « la théorie incomplète écarte la pratique, et la théorie complète la ramène. »

CHAPITRE III

DIEU

I. *Ce problème a-t-il besoin d'être posé et peut-il être résolu.* — A. La prétendue impossibilité de démontrer Dieu. — B. La prétendue évidence de Dieu. — Saint Anselme. — II. *Que pouvons-nous savoir de Dieu.* — Unification des cinq « voies ». — A quoi précisément elles aboutissent. — La théodicée. — III. *Que valent nos connaissances relatives à Dieu.* — Dieu indéfinissable. — L'Analogie entre l'agnosticisme et le symbolisme d'une part, l'anthropomorphisme de l'autre.

LE PROBLÈME DE LA SOURCE D'ÊTRE

EN qualifiant l'être ainsi qu'il l'a fait, saint Thomas a qualifié du même coup et par anticipation la Source d'être. Mais un problème comme celui-là, problème central, dominant toute la science théorique et pratique, doit être envisagé à part. Au vrai, toute la doctrine thomiste n'est qu'un long traité de Dieu; car à étudier l'être en ses diverses manifestations, on ne peut manquer de se référer constamment à ses causes, qui évoquent la Cause première. Le chapitre doctrinal qui porte le nom de théodicée n'est donc qu'un schéma; tout le reste y est présent et s'y amorce; à lui tout revient. Il est d'autant plus important d'en saisir les lignes maîtresses, qui sont celles de la science entière.

Trois questions principales nous retiendront ici, décidés que nous sommes à ne présenter de saint Thomas que ses « grandes thèses ».

1^o Est-il possible et nécessaire de démontrer Dieu?

2^o Que peut-on savoir de Dieu?

3^o Quelle valeur accorder à ce genre de connaissance, par comparaison avec nos évidences et nos certitudes courantes, et par rapport à ce qu'est Dieu?

I. — Ce problème a-t-il besoin d'être posé et peut-il être résolu?

A. — PEUT-ON DÉMONTRER DIEU?

On n'a pas attendu Kant et le criticisme moderne, pour contester la possibilité d'une démonstration de Dieu. Les arguments invoqués, quand ils dépendent d'une philosophie particulière, entraîneraient à discuter cette philosophie; mais si l'on s'en tient à la thèse même, je ne crois pas qu'on trouve rien de plus fort, ni même, au fond, rien d'autre que ce qui se trouve objecté par saint Thomas lui-même dans la Somme théologique. (Qu. 2^e, art. 2.)

Comment, dit-il, démontrer Dieu ou quoi que ce soit sans partir d'une définition; sans poser une essence à laquelle on prouvera ensuite que convient l'existence; sans supposer par conséquent un ordre logique, un ordre de nécessité qui exige Dieu, et qui par conséquent soit antérieur à Dieu? Or Dieu, s'il est, ne saurait se définir; il est incompréhensible. Dieu, s'il est, n'a pas d'essence autre que son être même; car toute essence déterminée est une limite et une exclusion. Dieu, s'il est, n'est précédé par aucune nécessité résultant d'une nature des choses, puisque, s'il est, toute nature des choses vient de lui. Nul moyen par conséquent de bâtir à son sujet une démonstration d'existence. Nous ne savons pas ce qu'il faudrait faire voir existant pour que Dieu fût existant; tout ce que nous pourrions, sous le nom de Dieu, exiger nommément comme nécessaire, ce ne serait pas lui. Où veut-on qu'une argumentation trouve sa prise?

En outre, démontrer quelque chose à partir de quelque chose, c'est établir entre ces deux choses un rapport, une proportion. La terre est chaude; je cherche à démontrer que sa chaleur vient du soleil : j'y puis parvenir, parce qu'il y a une proportion, et par suite un passage possible, entre un corps échauffé et un corps qui l'échauffe. Mais si je dis : le monde est, et si je cherche à prouver qu'il a pour cause un infini, c'est-à-dire un être sans aucune proportion avec lui, où est la voie de passage? Le cheminement de l'argumentation aboutit au vide, puisque c'est à l'insaisissable. On ne peut pas comparer ce qui est causé à ce qui, soi-disant, le cause, et c'est-à-dire qu'on ne sait pas s'il y a causalité, si ce rapport défini, la causalité, est ici applicable. On sait même qu'il ne l'est point, car tout rapport défini répugne, entre deux termes dont l'un, du moins, échappe, étant infini.

En troisième lieu, s'il y a un Dieu, on ne peut refuser de dire que ce Dieu est par lui-même, c'est-à-dire en raison de sa propre nature. Il y a donc identité entre son être et sa nature. Il y a donc égalité de ces deux cas : atteindre la nature de Dieu, et atteindre l'être de Dieu. Or, on confesse que la nature de Dieu est inaccessible. Avicenne avait dit et saint Thomas répète : « La même réalité répond à cette double question : Est-il? Qu'est-il? » Dans ces conditions, notre Pascal ne sera-t-il pas fondé à dire : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est »?

Enfin, la difficulté devient plus frappante encore, si l'on observe que toute démonstration se fonde en dernière analyse sur l'expérience, vu que les principes employés n'ont pas d'autre origine. Ceux qui croient que les principes tombent du ciel, sous le nom d'idées innées, peuvent penser que ces fils du ciel aident à y remonter; mais si l'expérience est notre point de départ et le monde de l'expérience notre domaine, nous ne pouvons, à l'aide de nos principes, aller plus loin que ne le comporte leur nature, que ne permet leur puissance; les faire conclure au transcendant, c'est les violenter,

c'est au vrai les abandonner et poser une conclusion arbitraire.

En toute matière, il y a faute logique à prouver quelque chose d'un objet au nom de principes appartenant à un autre genre d'objets, comme si l'on emploie des arguments mathématiques en morale. Ici, la faute est bien plus grave; on prétend passer, au moyen de principes expérimentaux, à un objet situé par nature même en dehors de toute expérience; au moyen de principes d'un certain genre, à un objet transcendant à tous les genres. On parle causalité, finalité, nécessité, participation, etc, et tout cela exprime des relations du monde de l'expérience; les appliquer au transcendant est une pétition de principe; mieux, une contradiction; car ces *relations* ne peuvent appartenir qu'au relatif, et si Dieu est, il n'est relatif à rien, étant infini et par suite absolument hors cadre, sans lien définissable avec quoi que ce soit, sans inclusion dans un ordre logique qui prétendrait l'enserrer et lui donner des lois.

En fin de compte, déduire Dieu équivaut à le nier, et l'on n'en peut donc fournir aucune démonstration véritable.

Tout cela — nous l'amplifions, mais dans les mots seulement — est à coup sûr troublant, et non pas sans force. Kant en a été convaincu, Pascal à demi, et ce genre d'objections a trouvé parmi nos contemporains une ample créance. Voyons ce que saint Thomas a répondu à l'avenir en se répondant paisiblement à lui-même.

Ici, encore, nous amplifierons, vu la gravité de la cause; mais si nous amplifions par rapport aux brèves réponses données par saint Thomas ici même, nous ne ferons au contraire que résumer faiblement, si l'on tient compte de tout ce qui suit et se rapporte aux présentes difficultés, dans une œuvre de synthèse où toute solution rayonne indéfiniment, en avant et en arrière.

La première objection repose sur l'impossibilité de définir Dieu, et à cet égard elle est invincible. Saint Thomas insistera

plus que personne, plus que certains déistes ne voudraient, en faveur de l'inconnaissable divin. Il ira sur ce point jusqu'aux plus extrêmes limites, et il applaudirait volontiers au petit dialogue assez piquant de Léonard de Vinci : « Quelle est l'indéfinissable chose qui cesserait d'être, si on pouvait la formuler? — L'infini, lequel serait fini, s'il pouvait être défini. » Mais il resterait à prouver que toute démonstration relative à une chose repose sur une définition de cette chose, et c'est ce qui n'est point. Il y a deux sortes de démonstration, l'une qui tend à établir un simple jugement d'existence, l'autre qui prétend fournir la raison de cette existence, comme si, non content de montrer par l'expérience ou autrement, que l'homme est mortel, j'entends manifester la raison intrinsèque de ce fait et sa nécessité naturelle. Dans ce dernier cas, je dois évidemment partir d'une définition. Qu'est-ce que l'homme? C'est une réponse précise à cette question qui me mettra en état de décider si la mort le guette, si la mort est un accident répandu ou une fatalité inéluctable. Et pour définir l'homme, je dois recourir à des notions antérieures à lui, enveloppantes par rapport à lui, comme les notions de vivant, de corps naturel, de composé quaternaire, etc. Je vois l'homme dans un réseau logique répondant lui-même à un réseau de conditions objectives, et qui oblige pour ainsi dire l'homme à être mortel, en l'obligeant à être ce qu'il est.

A coup sûr, la preuve de Dieu, si elle était de cette forme, ne pourrait pas se construire, et l'argumentation hostile triompherait. Mais l'autre genre de démonstration offre l'échappatoire. Pour établir un simple fait, on n'a pas besoin d'une définition, tout au moins d'une définition *de chose*, la seule qui prête appui à l'adversaire. Evidemment il faut savoir de quoi l'on parle, et par suite définir ses mots. On veut prouver Dieu : on doit dire ce qu'on entend par Dieu. Mais cette définition-là n'est pas nécessairement une définition de nature; elle peut n'être qu'une expression de rôle. J'appelle Dieu la cause première, quelle qu'elle soit, du mouvement des êtres, de leur existence même, de l'ordre qu'ils manifestent, du

rangement étagé de leurs valeurs, etc. C'est là dire ce qu'on donne pour objet à la preuve; mais ce n'est pas définir Dieu, ce n'est pas lui prêter une essence exprimable en concepts, un être déterminé, à plus forte raison un être résultant d'une nécessité antérieure à lui, d'un ordre de choses enveloppant par rapport à lui, et toute l'objection tombe. Cette objection sous-entend une preuve *a priori*, ou mieux *ex prioribus*; or la preuve de Dieu est *a posteriori*, *a posterioribus*; elle part des effets, non des causes. Je n'entends pas faire dériver d'un ordre logique ou réel antérieur à Dieu la nécessité de Dieu; j'entends induire cette nécessité de ce qui est, des exigences de ce qui est. C'est tout autre chose.

On me dit : Vous ne savez pas ce qu'il faudrait faire voir existant pour que Dieu fût existant. Mais si ! Je dois faire voir existant un principe — quel qu'il soit — de l'être inexplicable que je constate, sous toutes les formes où cet être se présente à mes regards et manque d'explication suffisante. Et dès lors, il est vain de me dire : tout ce que vous pourriez, sous le nom de Dieu, exiger nommément comme nécessaire, ce ne serait pas lui. Je n'exige rien *nommément*, dans le sens où vous le prenez. En ce sens on ne *nomme* pas Dieu, et nous le dirons avec saint Thomas jusqu'au scandale des esprits timides. Saint Augustin avait dit avant vous, en parlant de Dieu : « Si tu comprends, ce n'est pas lui. » Mais ce que j'exige est tout différent. J'exige une cause suffisante d'évidents effets. Cette cause peut être quelconque, pourvu qu'elle joue son rôle. Bien loin de vouloir la définir, j'entends prouver que pour jouer son rôle, le rôle que le réel lui assigne, elle ne doit pas pouvoir être définie. Comment pourrai-je donc la caractériser et bâtir toute une théodicée naturelle ? Nous le verrons; mais je dis de suite : au nom de ses effets, sous le couvert et en fonction unique de ses effets, nullement en elle-même.

Il me paraît que cela est suffisant; nos anticipations s'éclaireront par la suite.

Que dit le second argument ? Il assure que le manque de proportion, de relation définie entre Dieu, s'il existe, et ce

qu'on dit l'exiger, fait obstacle à cette exigence. La causalité est un rapport, et de l'infini au fini il n'y a pas de rapport.

Réponse. Il est très vrai qu'il n'y a aucune proportion de Dieu à la créature, aucune relation réciproque de Dieu avec la créature, pas plus dans l'ordre de la causalité que dans aucun autre. Cela aussi, nous nous chargerons de le prouver, bien loin de le nier implicitement dans une preuve liminaire; mais cela ne nous gêne en rien. Bien mieux, nous aimerions nous retourner contre l'adversaire et lui demander : ne voyez-vous pas quelque contradiction, à dire d'une part : Dieu, s'il est, doit être un infini, et d'autre part : Dieu infini ne peut se démontrer par des effets finis? D'où savez-vous que Dieu, s'il est, doit être un infini? Un Renouvrier ne l'accorderait point. Nous l'accordons. Mais nous et vous, nous le savons en raison des conditions que doit revêtir un principe de l'univers, si l'univers a besoin d'un principe. Dès lors, je comprendrais que vous disiez : l'univers n'a pas besoin de principe; ce serait à examiner; mais je m'étonne que cette infinité requise à vos yeux, puisque vous la postulez de vous-même, vous paraisse faire obstacle à la démonstration; au vrai, et selon vous, elle en fournit l'un des termes.

D'ailleurs, l'obstacle est illusoire. Par des effets disproportionnés à leur cause, on ne peut connaître cette cause d'une connaissance adéquate et parfaite, et s'il s'agit d'une cause transcendante, d'une cause infinie, on ne peut prétendre à la définir; mais sans connaître ou définir de cette façon-là, on peut prouver l'existence de la cause par l'existence et l'exigence de l'effet; on peut l'atteindre et la caractériser à ce titre précis de cause suffisante, requérant, pour être suffisante, tels et tels attributs, dont la notion sera empruntée précisément à ses effets. Ce qui sera défini alors, ce sera le rôle, ce seront les exigences du rôle; mais non pas Dieu, dont on dira au contraire : il doit être inconnaissable en lui-même, sous peine de ne servir de rien.

Dira-t-on : il est contradictoire de prêter à Dieu des rôles

définis et de le déclarer néanmoins indéfinissable? Ce serait vrai, si ces « rôles définis », nous prétendions les définir du côté de Dieu. Dieu infini ne peut pas avoir en lui-même de rôles définis, de rôles déterminables pour nous au titre de qualifications de sa nature. Au vrai, Dieu n'a pas de nature, Dieu n'a pas de rôles; il est, il est infiniment, et c'est tout, et cela suffit à tout. Mais aussi les rôles dont nous parlons ne sont-ils définis par nous que du côté de la créature; ce sont des exigences du créé, exigences diverses pour notre analyse, exigences caractérisées selon notre façon de concevoir, mais que l'Etre divin résorbe en son unité et dans son mystère.

Il faut bien comprendre en effet que ce qui est à définir ici et à rendre intelligible, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est le monde. Le problème de Dieu n'est autre chose que le problème du monde et de la vie en son dernier état. Sans Dieu, la vie et le monde ne s'achèvent point, ne se définissent point; ne présentant que du relatif et de l'insuffisant, sans raison ultime d'existence, ils pourraient être appelés *un système de riens*. Mais pour qu'ils se relèvent et nous deviennent pensables, il n'est pas nécessaire que Dieu, lui, puisse être pensé, puisse être défini et nous apparaisse, lui, comme *jouant des rôles*. Au contraire, le problème de Dieu nous accule à ceci : comprendre la nécessité de l'Incompréhensible, connaître qu'il y a un Inconnaissable, définir le besoin de l'Indéfinissable. Tellement, que si Dieu nous était intelligible en lui-même, et définissable, c'est le monde, désormais, qui ne le serait plus. Je veux dire que si Dieu entrait dans les catégories de la pensée à un titre quelconque, il ne pourrait plus être ce premier que requiert le monde pour rester dans ce que Renouvier appelle « les limites de l'intelligence possible ». On voit donc bien qu'il n'y a là de contradiction d'aucune sorte. Le *défini* et le *non défini* ne se rapportent pas au même objet, au même sujet; notre thèse subsiste.

Quant à l'identité, en Dieu, de l'essence et de l'existence, de l'être et de celui qui est, nous en sommes pleinement d'ac-

cord. Nous admettons la conséquence : on ne peut pas plus atteindre à l'être de Dieu qu'on ne peut atteindre à sa nature. Mais il n'est nullement nécessaire d'atteindre, ainsi, à l'être de Dieu, pour porter à son sujet un jugement d'existence. Dire : Dieu est, ce n'est pas porter l'esprit au contact de l'être divin. *Etre* se prend en deux sens. Il se prend, d'une part, pour signifier l'entité même d'une chose, auquel sens l'être est substance, quantité, qualité, etc.; car « cela seul peut se voir attribuer l'être, qui entre à quelque titre dans les catégories générales de l'être » (Quodlibet IX, art. 3), d'autre part, *être* se prend pour exprimer la vérité d'une proposition, au moyen de cette copule verbale : *est*. Dans le premier sens, le mot être nomme Dieu quant à sa réalité et nomme donc un inconnaissable. Dans le second sens, il ne nomme rien; il n'est nullement un prédicat; il s'appliquerait aussi bien à une chose sans existence réelle, comme lorsque nous disons : la cécité est, ou : le néant est inférieur à l'être. En disant : Dieu est, nous affirmons simplement la réalité, sous quelque forme que ce soit, du suffisant et du nécessaire. En fait, nous disons réel l'inconnaissable et innommable principe sans lequel tout ce qui se connaît et se nomme ne s'explique plus.

On le voit, l'être de Dieu, identique à son essence, n'a nullement besoin d'être atteint par l'esprit pour que cette proposition : Dieu est, soit vraie et démontrée d'une façon rigoureuse. Nous ne rangeons pas Dieu au nombre des existants, en ce sens que nous lui attribuerions l'être ainsi qu'une qualité qu'il posséderait en commun avec ses créatures. En ce sens-là, Dieu n'est point; s'il était, on ne pourrait plus le déclarer source d'être; ce qui cause l'être est au-dessus et en dehors de l'être causé. Mais constatant la nécessité d'un dernier recours, sur tous les terrains où un enchaînement causal se rencontre, nous appelons *Dieu* ce suprême postulat. En disant : Dieu est, nous consacrons cette postulation, mais nous ne qualifions pas, à proprement parler, son bénéficiaire. Notre Dieu n'est pas *tel*; s'il était *tel*, il serait limité et ne pourrait plus répondre à nos requêtes. Cette locution : Dieu est,

n'est positive qu'à titre d'expression de l'insuffisance du monde et de la nécessité corrélatrice d'un ultime support; comme valeur de définition, au sens propre du mot, elle est entièrement négative.

Inutile après cela d'insister sur le dernier argument; il est tout résolu. Nos principes viennent de l'expérience. Et l'on nous dit qu'ils ne peuvent servir à sortir de l'expérience. Aussi n'en sortons-nous point. Ce n'est pas sortir de l'expérience que de demander aux expériences partielles de se conclure, et si le cercle ne peut se fermer, si les séries causales ne peuvent rendre raison de leur efficacité que moyennant un premier à la fois immanent et transcendant, il nous faut bien le dire. Il est immanent par son action et par sa vivifiante présence; c'est sous ce rapport qu'il est saisissable, en tant que nécessité de l'expérience même. Comme transcendant, nous le déclarons inaccessible et inconnaissable; nous ne l'introduisons dans aucun cadre idéologique, dans aucune catégorie; les relations que nous lui attribuons ne sont que des commodités de la pensée, nullement des affirmations. Au vrai, il n'y a pas de relations de Dieu à la créature; il y a seulement des relations de la créature à Dieu, relations que nous tournons, par un besoin instinctif de *corrélation*, en relations réciproques. En même temps que notre entendement et nos mots posent cette réciprocité, notre jugement la nie. Tout ce qui est de la créature vient de Dieu, subsiste par Dieu et tend vers Dieu, mais sans aucun changement, aucune qualification réelle, aucune attache, aucune relation effective du côté de Dieu.

L'inclusion de Dieu dans un ordre logique dont il dépendrait n'est donc ici qu'un leurre. Nous n'incluons Dieu en rien. Il est le grand Séparé. L'ordre logique est tout entier une émanation en nous et une image défailante de sa vérité inaccessible; il ne la comprend pas. A Dieu nous ne donnons pas de loi. Dieu n'est obligé à rien, pas même à être, si on l'entend d'une obligation étrangère à son être même. Il est, et de lui viennent toutes obligations, logiques ou réelles. Mais la « loi » que nous invoquons pour rendre obligatoire, c'est-à-dire cer-

taine, l'existence de Dieu, c'est une loi des choses; c'est la loi de raison suffisante appliquée aux faits, et que les faits, sans Dieu, laissent en l'air, tout à coup interrompue dans son application la plus nécessaire, là où le cercle des choses va se boucler, là où les séries causales vont trouver leur point de départ et leur terme. Nous voulons bien une tête de pont dans la brume; mais que le pont Univers soit dans un infini porte à faux, c'est ce que nous ne pouvons comprendre.

A celui qui dit avec Pascal : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est », il faut donc répondre — et peut-être est-ce le sens de Pascal lui-même — : en effet, nous ne pouvons connaître ce qu'il est, à savoir en lui-même, mais seulement ce qu'il est par rapport à nous, ou plus exactement nous par rapport à lui. Nous ne pouvons pas davantage connaître qu'il est, si par *être* on entend, en ce qui le concerne, l'être de son essence, l'actualité effective de ce qu'il est. Bien mieux, nous disons qu'en ce sens il n'est pas, ou, si l'on veut, que son être est sa nature même, comme sa nature est son être même : mots impuissants, qui ne prétendent à rien définir, ni rien qualifier, au sens précis de ces termes, touchant ce qu'est Dieu. Mais cependant cette affirmation : Dieu est, est exacte, au titre de postulat du réel, dans le sens ci-dessus expliqué et qui un peu plus loin s'éclaircira davantage.

Et c'est-à-dire que la proposition de Pascal peut se retourner contre qui en abuse. L'appliquant au monde, on peut dire : s'il y a un monde, il est infiniment incompréhensible sans Dieu; or il y a un monde. Et l'on a le droit de se demander avec Jacques Rivière : « Est-ce qu'on peut dire qu'on ne comprend pas ce sans quoi tout le reste vous apparaît incompréhensible? » Sans doute on ne le comprend pas en lui-même; mais on le comprend comme postulat inévitable, qualifié comme tel, et l'on achève cette compréhension en déclarant qu'en l'autre sens on ne le comprend pas. « Quand le caractère d'un pro-

blème est l'insolubilité, remarque Novalis, nous résolvons ce problème en prouvant qu'il est insoluble » ¹, ce que saint Thomas exprime au sujet de Dieu quand il dit : « La suprême connaissance que nous puissions avoir de lui est de savoir qu'il est au-dessus de toutes nos pensées » ².

Qui voudra réfléchir aux objections ainsi proposées et à leurs réponses, se rendra compte que les premières ne viennent que d'une fausse conception des rapports de Dieu avec le monde et avec la pensée, conception qu'on nous attribue et dont on veut ensuite nous faire des entraves. Et les réponses ne consistent qu'à rétablir une conception vraie. Il faut dire que souvent nous prêtons à ces fausses interprétations par un langage et par des idées plus ou moins anthropomorphiques. La part nécessaire de l'agnosticisme, nous ne la faisons point. Mais saint Thomas la fait avec une audace aussi tranquille que libératrice. On en verra plus loin le témoignage. Il a familière cette maxime qu'exprimait Pascal à propos de l'Écriture : « A la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée. » Parlant pour faire connaître Dieu, il n'oublie point que d'autre part Dieu est inconnaissable, qu'en lui-même nos démonstrations ne l'atteignent point, et que l'adversaire aura donc occasion apparente de les interdire; mais l'adversaire ne le fera qu'au prix d'un manquement à la maxime pascalienne, d'une grave méconnaissance partielle de ce qui est.

B. — EST-IL NÉCESSAIRE DE DÉMONTRER DIEU? LA « PREUVE » DE SAINT ANSELME

A l'opposé de ce refus de conclure, il y a le refus d'envisager même la question, mais pour une raison toute contraire. Dieu n'est pas démontrable, disaient les uns : Dieu est évi-

1. Novalis. *Fragments*.

2. Q. II de la Vérité, art. 1, rép. 2.

dent, disent les autres, et il n'a donc pas besoin de démonstration. On se hâtera d'argumenter, il est vrai, pour persuader à tous cette prétendue évidence, et l'argumentation sera subtile; saint Anselme en remplira les pages de son *Proslogion*, de son *Livre apologétique contre Gaunilon*; mais enfin on maintiendra la prétention d'évidence, en ce que l'effort n'aura pour but, comme dans la dialectique de Socrate, que de ramener l'adversaire à son propre cœur et de l'obliger à reconnaître ses propres affirmations.

Saint Thomas n'est que fort peu séduit par cette attitude; il la trouve antiscientifique; il l'attribue d'une part à des confusions doctrinales, de l'autre à ces habitudes d'esprit qui prennent en nous force d'évidence. Accoutumés dès l'enfance à invoquer Dieu, des hommes pieux ne peuvent mettre en discussion une notion qui se confond, semble-t-il, avec leur intelligence même. Ils disent : c'est évident, là où il faudrait dire : je le crois, et où il resterait à dire : je le prouve. Ce n'est pas une raison pour ne pas les écouter; ils profèrent au passage des vérités précieuses, et il convient en outre de faire connaître en quoi ils ont tort.

Il en est donc qui disent : Dieu ne peut être qu'évident pour nous, puisqu'il est en nous, plus intime à nous que nous. On pourrait répondre : il y a là une pétition de principe; car on ne sait que Dieu est en nous qu'à condition d'être sûr d'abord de l'existence de Dieu. Mais admettons qu'on soit renseigné à cet égard par une autre voie, par exemple au moyen de la foi : il n'est pas exact d'affirmer que Dieu nous doive être évident par le fait qu'il est en nous; car tout ce qui est en nous n'est pas évident; il faut que cela y soit comme objet de l'esprit, présent à l'esprit, et cela n'est pas vrai de Dieu; cela n'est même pas vrai de notre âme, qui pourtant nous est plus qu'intime, puisqu'elle fait partie de nous. Notre âme ne devient objet de notre intelligence que par le détour des sens, de l'abstraction intellectuelle, de la réflexion. Dieu ne le deviendra que par les mêmes moyens, en y ajoutant l'intervention du principe de causalité. Car il est très vrai

qu'on peut remonter à Dieu en partant de ses effets en nous; mais c'est là une démonstration, non une évidence.

D'autres insistent. Comment, disent-ils, ne nous serait-il pas évident, Celui par qui nous connaissons tout le reste? Dieu n'est-il pas « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », la source de toute intelligibilité comme de tout être? Nous avons montré plus haut la valeur de cette dernière pensée; mais l'évidence de Dieu est tout autre chose. Dieu — à supposer qu'il soit, ce que s'accorde l'opinant sans en faire la preuve — Dieu, dis-je, est principe d'intelligibilité, d'intelligence et d'intellection; mais non pas en ce sens que rien ne soit connu sans qu'il soit connu, ou avant qu'il soit connu, comme on dit des conclusions que leur connaissance dépend de celle des axiomes. Dieu est principe, ici, en tant qu'il fournit, par sa causalité, la lumière qu'utilise l'esprit, comme il fournit la lumière immanente aux choses mêmes. C'est donc en utilisant cette causalité qu'on pourra l'atteindre, donc par voie de démonstration, et non d'évidence.

Il en sera de même, si, de la considération du vrai en nous, on passe à celle du vrai dans les choses. Quelques-uns disent : La vérité est, et il est évident qu'elle est; car on ne pourrait la nier qu'en l'affirmant, vu que cette proposition : la vérité n'est point, est une vérité encore. De même, il est évident que la vérité est éternelle; car si l'on disait qu'en un temps la vérité ne fut point, en ce temps-là il était vrai du moins que la vérité serait un jour. Or, la vérité, c'est Dieu, la Vérité même : donc l'évidence de la vérité implique celle de Dieu. Ce raisonnement a le tort de parler de vérité, et de vérité éternelle, comme si la vérité était une chose en soi. La vérité est une vérité des choses; elle est une relation des choses à l'esprit; elle se fonde sur l'être. Or s'il est bien évident que l'être est, il n'est pas aussi évident qu'il procède d'un premier Être, qu'on appelle de ce fait première Vérité. On se donne trop facilement ce qui est à démontrer; on décrète arbitrairement la prétendue évidence.

Invocera-t-on le bien? On dira : tout être aspire au bien; or le bien a sa source en Dieu; le bien est Dieu, et l'on ne peut,

être intelligent, aspirer ainsi à Dieu de tout son être sans en avoir l'évidence en soi. Réponse. Il y a en nous, en effet, sous les auspices du bien auquel nous tendons naturellement, un sentiment confus de Dieu, auquel correspond une connaissance également confuse. Mais ce n'est pas là proprement connaître que Dieu soit, pas plus que ce n'est connaître Pierre, que de connaître que *quelqu'un* vient, alors même que c'est Pierre qui vient. La confusion de l'objet s'oppose à l'évidence propre de *tel* objet. Ce dont nous avons un sentiment net et une claire connaissance, c'est, à cet égard, la béatitude. Mais qui ne sait que la béatitude a été conçue par les hommes de toutes les façons, trop souvent, hélas, sans que Dieu fût mis en cause. Montaigne comptera plus tard, chez les philosophes, 280 souverains biens.

Enfin, l'évidence de Dieu a été cherchée par saint Anselme — plus philosophiquement il est vrai, mais, on le fera voir, un peu sophistiquement — dans l'inclusion de l'existence en la notion même de Dieu. Le procédé était bon; car on appelle évident, en effet, ce qui se fait reconnaître vrai à la seule inspection des termes, tellement que sa négation se présenterait comme contradictoire. Or, dit saint Anselme, ayant compris ce que signifie ce mot : Dieu, aussitôt on est assuré que Dieu est. En effet, ce mot signifie un être tel qu'on n'en peut signifier de plus grand. Or ce qui existe à la fois dans l'esprit et dans la réalité est plus grand que ce qui existe uniquement dans l'esprit; concevrait-on une perfection sans être? Donc, concevoir la notion de Dieu et affirmer qu'il n'est pas sont deux attitudes contradictoires. Si notre idée de Dieu est sans objet, l'idée même s'écroule. Pourtant nous l'avons. Nous avons donc avec elle la certitude immédiate d'une existence qui ne s'en peut disjoindre. On peut nier cette existence en paroles et ruminer au dedans cette négation; mais ce n'est là qu'une négation apparente; l'esprit affirme de son propre et nécessaire mouvement.

Saint Thomas a examiné à plusieurs reprises cette argumentation, et tantôt il l'a simplement réfutée, tantôt il a cherché à

en extraire une vérité précieuse, comme il faisait tout à l'heure. Et voici sa thèse. Etant donné que Dieu est posé, soit en réalité, soit dans l'intelligence, ses attributs essentiels se trouvent aussi posés, soit dans la réalité, soit dans l'intelligence. Le premier de ces attributs, à nos yeux, c'est manifestement d'exister par lui-même; car sans cela il ne servirait de rien, ne pouvant plus être appelé cause de l'être. Il faut donc, si Dieu est, en soi ou en nous-mêmes, qu'il existe, là où il est, en raison de sa propre nature, et qu'ainsi l'existence soit incluse en lui, identique à lui, de telle sorte que, qui aurait l'intuition de cet objet reconnaîtrait l'évidence intuitive de cette proposition. Dieu est, bien plus, incomparablement, que nous n'avons l'évidence du principe de contradiction. Mais il demeure que l'option entre les deux modes d'existence attribuables à Dieu : existence idéale ou existence en réalité, ne se trouve aucunement décidée par ce qu'on vient de dire. Nous n'avons pas l'intuition de Dieu; par suite l'identité de ce sujet et de ce prédicat : *Dieu est*, ne nous est pas immédiate; il nous faut l'obtenir par démonstration. Cette démonstration fournie, nous saurons que Dieu, réellement existant, est aussi réellement identique à son être, et qu'on ne pourrait, sans contradiction, le supposer non existant. C'est ce qu'on pourrait appeler prouver *a posteriori* l'évidence *a priori* de l'existence divine. Mais jusque-là, aucune affirmation n'est permise, et les admirables subtilités d'Anselme n'y changent rien.

Le tort de celles-ci est double. Tout d'abord, quand il prétend passer de l'idée contenue dans le mot Dieu, tel que tout le monde l'entend, à l'existence de Dieu, Anselme suppose que, sous le mot Dieu, tout le monde met ce dont il a besoin pour sa thèse, à savoir que Dieu est ce au-dessus de quoi on ne peut rien concevoir. Or cela est faux, attendu que beaucoup d'anciens ont fait de Dieu un être corporel, ou l'ont confondu avec le monde; attendu qu'on parlera plus tard d'un *Dieu fini*, et que de grands docteurs, tel saint Jean Damascène, énumérant les sens du mot Dieu, n'ont rien mentionné de tel. Aujourd-

d'hui, renseignés par l'ethnologie sur les conceptions religieuses des primitifs, nous savons bien que de telles notions métaphysiques leur sont étrangères.

Ensuite, accordât-on que le mot Dieu ne puisse avoir de sens pour l'esprit hors celui qu'Anselme lui prête, reste à franchir le pas entre la conception d'un tel Dieu — à savoir plus grand que tout et par suite existant de soi-même — et l'existence de ce Dieu en réalité de nature. L'adversaire pourra toujours dire : Je conçois le *plus grand que tout* comme existant réellement, comme existant de soi-même, comme ne pouvant pas ne pas exister, comme tel qu'on ne puisse même pas supposer qu'il n'existe point. Je le conçois ainsi; mais que je le conçoive ainsi, et de quelque façon que je le conçoive, on n'a pas le droit d'en conclure qu'il existe en fait, et l'on affirme à tort que l'existence de fait ajouterait quelque chose à ce que j'en conçois. Il y a là deux ordres. Une existence de fait ne peut servir à intégrer la grandeur d'un concept. On peut gonfler celui-ci, y inclure ou n'y pas inclure l'existence, la subsistance par soi, l'évidence intrinsèque et tout ce qu'on voudra pour autant qu'il le peut contenir et sous la forme où il le peut contenir, il n'en demeurera pas moins dans son ordre. Il faudrait un pont, pour passer de cette désignation d'idées à une réalité positive. Or on nous parle d'évidence immédiate. En s'obstinant à rester dans l'idée et dans les postulats internes de l'idée, on se condamne à n'en pouvoir tirer rien qu'elle-même.

D'ailleurs, au simple point de vue logique, il y a là une erreur manifeste. Anselme prend pour équivalente la *conception* d'un être existant réellement, avec l'*affirmation* qu'il existe. Or une conception ne saurait servir par elle-même à justifier une affirmation. il y a ici deux *opérations de l'esprit* : la *simple appréhension* et le *jugement*, et l'une n'inclut pas l'autre. Nommer Dieu *Celui qui est* ne préjuge rien quant à l'affirmation de son existence réelle. En dépit du paradoxe des mots, *Celui qui est* peut parfaitement ne pas exister. Si on l'affirme existant, ce ne peut être qu'en vertu soit d'une in-

tuition — prétention qui serait entachée d'ontologisme — soit d'une démonstration qu'on refuse.

Reste à l'actif d'Anselme un profond sentiment de Dieu, une analyse admirable des conditions du premier Principe, un effort psychologique puissant et un souffle religieux qui rachètent amplement la faiblesse logique de la *preuve*. Il n'y a pas preuve; mais il y a, par anticipation de la preuve ou pour servir à l'illustrer, une construction systématique imposante et ferme de l'*hypothèse Dieu*.

II. — Que pouvons-nous savoir de Dieu ?

LES CINQ « VOIES »

A cette question, la réponse a été déjà fournie par nécessité, mais sous une forme négative. On prétendait nous interdire au sujet de Dieu toute démonstration, disant : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, et nous ne pouvons connaître ni ce qu'il est, ni s'il est ». Sur ce dernier point, nous avons écarté une fin de non-recevoir; mais nous n'avons pas fourni de preuve. Sur le premier, sur ce qu'est Dieu, nous avons fait des concessions, mais sans rien de positif, et les concessions mêmes n'ont pas été suffisamment précisées. Il faut donc doublement nous reprendre.

Comment procédons-nous, pour établir rationnellement que Dieu soit? Saint Thomas, dans la *Somme*, a ouvert cinq *voies* pour aboutir à cette conclusion. Nous ne voulons pas ici les suivre une à une; nous l'avons fait ailleurs ¹ et beaucoup d'autres avec nous ². Prenons-les dans leur tout, qui se peut synthétiser de la façon suivante.

Tout ce qui frappe nos regards nous apparaît comme un

1. *Saint Thomas d'Aquin*. Collection des Grands Philosophes, Paris, Alcan.

2. Cf. Garrigou-Lagrange. *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne.

enchaînement d'existences qui se provoquent l'une l'autre et se succèdent l'une à l'autre, d'attributs qui se communiquent et s'échangent, de valeurs qui s'échelonnent, de résultats tantôt partiels, tantôt généraux, et de plus en plus généraux qui s'obtiennent et forment un univers. C'est un ordre en séries qui se croisent et qui s'entrecroisent, un cosmos aux amples combinaisons indéfiniment subdivisées, mais où tout s'enchaîne. Un être vient d'un autre, qui lui-même trouve sa raison dans un autre, et celui-ci dans un autre encore. Un effet vient d'une cause, qui pour agir veut une autre cause, laquelle invoque une cause nouvelle. Un changement, soit local, soit qualitatif, soit quantitatif, réclame une source de changement, qui se montre en dépendance d'une deuxième, issue d'une troisième. Une perfection se présente ici à tel degré, ailleurs à tel autre degré, dans des conditions qui décèlent une origine commune, au sujet de laquelle, si on compare la perfection nouvelle à ses congénères, la même question peut se poser encore. Et dans l'ordre des rangements, un élément s'agrège à une combinaison, celle-ci devient élément par rapport à une autre combinaison, de grands ensembles s'organisent, des biens se manifestent et ouvrent des perspectives vers de plus vastes biens. Tout cela, d'un mot abstrait, familier aux philosophes, peut s'appeler un immense *conditionnement*, grâce auquel, à différents niveaux, sous différents rapports, en différentes formes, circulent l'être et les bienfaits de l'être.

Comment peut s'expliquer et que suppose cet enchaînement? Peut-on montrer que toute cette agitation sacrée de la nature trahit l'afflux divin?

Il en est qui disent : tout cela est subjectif, c'est-à-dire ne se pose qu'en nous-mêmes. On pourrait sourire et passer, mais charitablement il faut dire : cela n'y change rien; il y aurait seulement, après, d'autres problèmes. Car ces états de nous-mêmes dont on parle se conditionnent l'un l'autre aussi bien que des choses, et à défaut de trouver Dieu au sommet des choses, on aurait simplement à le trouver en soi.

D'autres disent : cela est réel, mais comme Tout; le morcelage n'est qu'analytique; c'est la pensée qui le crée, en raison de sa structure propre et pour les besoins de l'action. Cela non plus n'y change rien, et nous nous réservons de le montrer tout à l'heure. Pour le sens commun, et pour tous finalement, dépassée la zone des arguties qui compliquent en vain le problème, l'univers subsiste; il subsiste avec ce caractère d'un vaste enchaînement multiforme, et il y a lieu, encore une fois, de se demander où nous conduit cet enchaînement.

Dans un ordre de choses quelconque, nul ne donne que ce qu'il a. S'il ne l'a pas de soi, il le reçoit d'un autre. Le fait qu'il y a des échanges et des échelonnements prouve qu'il y a des sources. Quelques-unes de ces sources nous sont évidentes, et dans la nature les provisions de toute espèce ne manquent pas. Seulement, on doit se demander où sont les sources primordiales, les énergies premières, les êtres premiers, les perfections premières, les premières *raisons* de tout ce qui apparaîtrait. Car c'est le premier, qui dans une série causale fournit tout. Quand un lustre est suspendu au plafond par une chaîne l'anneau le plus proche de l'appareil le soutient; cet anneau s'accroche à un autre qui se suspend à un troisième; mais c'est la pièce terminale qui porte tout. De même, si un être éclôt, son éclosion suppose une condition immédiate dite génératrice; celle-ci est elle-même conditionnée par toutes sortes de faits qui en expliquent et l'existence et l'action; chacun de ces faits a des conditions nouvelles, et ainsi de suite, en remontant, jusqu'aux grands rouages du monde.

Quand l'être ainsi engendré devra à son tour fournir les raisons de son être ultérieur et de son activité, les mêmes considérations devront intervenir. Et si, au lieu d'un être, c'est un état, une qualité, un arrangement, un attribut quelconque qui est acquis, la situation est identique. L'être est multiforme; mais ses lois essentielles ne changent pas, et nous analysons l'une des plus profondes. Chacun ne donnant que ce qu'il a, un intermédiaire, à lui seul, n'explique rien, parce qu'il donne bien sans doute, mais il ne donne qu'autant qu'il

reçoit, et c'est-à-dire que par lui-même il n'a pas; il est un pur canal, non une source. De sorte que, dans chaque série causale, les canaux, les intermédiaires ne peuvent être invoqués indéfiniment; «on ne peut remonter à l'infini dans les causes»; cela, non seulement parce que l'infinité des éléments de l'univers semble être une impossibilité par elle-même; mais parce qu'elle ne servirait de rien, n'expliquerait rien et laisserait tout le train de la nature sans cause suffisante.

Tout conditionnement se compose essentiellement de trois termes : une origine, un milieu communiquant, un résultat ultime; une source, des canaux, un effet. Que le système de canaux soit plus ou moins développé, que le milieu soit simple ou multiple, que le nombre des intermédiaires soit fini ou infini, cela ne change rien à leur caractère. Supprimez la source première, les intermédiaires en nombre infini ne la remplaceront point; les canaux transmetteurs n'ont plus rien à transmettre et n'offrent, en fait d'infini, qu'une infinie et inutile vacuité.

Dût-on nier, comme tout à l'heure je le notais, la réalité des éléments en tant qu'éléments, ne voyant en ceux-ci que le résultat d'une décomposition conceptuelle, de telle sorte qu'il n'y aurait au vrai ni causes ni effets distincts, ni pièces de l'harmonie universelle, ni mouvements coordonnés, ni échelonnements, ni échanges, mais une unité fondamentale d'où tout cela serait tiré, après coup, par une analyse issue de nos catégories mentales et exigée par l'action : toujours est-il que les résultats de l'analyse dont on parle nous ouvriraient un jour sur l'unité qu'on dit sous-jacente; à mesure que se poursuivrait l'émiettement analytique, on aboutirait à un *moins* supposant avant lui un *plus*, et de *plus* en *plus*, en remontant, il faudrait bien aboutir à une intégration ramenant nos conclusions premières.

Le principe de causalité, nous dit-on, n'exprime au fond qu'une chose, c'est que les choses forment un Tout, que leur caractère et leur réalité même dépendent de leur insertion dans ce Tout, qu'en cela même elles consistent. Accordons.

On devra avouer pourtant que tout phénomène n'est pas en rapport avec le Tout d'une façon immédiate et indépendante; il y a des interpositions, des médiations; il y a des séries; le nier serait enlever son objet à la science. Et quant au Tout, il restera à en déterminer le caractère. Si ce caractère le fait voir divin, nous aurons satisfaction, quitte à établir — ce qui ne saurait manquer de s'imposer — la transcendance de Dieu en lui-même.

Laissons de côté ces conceptions. Ce qu'il faut observer avec soin, c'est ceci. Quand nous remontons, en vue de trouver un Premier, la chaîne des phénomènes et des êtres qui mutuellement se conditionnent, la remontée ne se fait pas au cours du temps, mais dans le conditionnement en ce qu'il a de plus essentiel, c'est-à-dire *actuellement*. Les causes du monde ne se découvrent pas à la course. Le passé peut être une condition du présent, mais c'est uniquement quant au devenir, ce n'est pas quant à l'être. Le passé, n'étant plus, ne peut faire être rien; ce n'est pas lui qui porte le présent, qui l'explique actuellement, qui en fournit la raison immanente ou extérieure, ou voisine ou lointaine. Un père est cause que son fils soit né; il en est cause en collaboration avec les causes générales qui concourent à toute génération et sont le support de tout être; mais après cela, il n'explique plus rien; la preuve, c'est que sa disparition ne change rien; l'activité des causes générales et la consistance interne de l'être engendré interviennent désormais seules. Et il en est ainsi de tout. De sorte que la régression explicative que nous tentons n'est pas une régression dans le temps et une recherche d'origines temporelles. Nous raisonnons sur les séries causales comme nous ferions d'une rangée de boules alignées en ligne droite et se touchant; la première, frappée, fait partir aussitôt la dernière : ainsi la première cause, *actuellement*, rend compte du tout dernier effet ¹.

1. Il s'agit ici, bien entendu, d'une simple comparaison. En réalité, le temps de transmission du mouvement de boule en boule se mesure.

Une telle observation est capitale; car si la série de causes envisagée était composée d'êtres simplement successifs, chacun causant le suivant, mais l'action du dernier ne résultant pas proprement de leur ensemble, rien n'empêcherait que ces causes ainsi *ordonnées*, mais non pas *subordonnées* dans leur causalité même, fussent en nombre infini. Saint Thomas croit à la possibilité d'un monde éternel, où des séries de générations se succéderaient sans terme. Il appelle cet infini-là un infini accidentel, c'est-à-dire n'ayant pas de rapport essentiel avec la causalité. Mais à l'intérieur et dans l'enchaînement de la causalité, l'infini répugne, parce qu'il s'oppose à ce que soient réunies et intégrées les conditions requises pour un phénomène, parce qu'il écarte le terme originel, d'où le phénomène ou l'être était censé provenir.

Nous voici donc aux sources premières, aux premiers points de départ de l'être et de l'activité, de la perfection de toute forme et de tout degré, et de l'ordre. Ces sources existent; on n'en peut douter; notre raison les requiert et notre science les recherche; notre science croit les pressentir, et fait effort chaque jour pour en trouver de plus hautes et de plus authentiques. Supposez que par son aide nous pensions avoir trouvé le point de départ de la vie; le point de départ des créations astrales et des évolutions qu'elles commandent, le point de départ intime ou lointain de tous les mouvements observés, de toutes les organisations et de toutes les perfections qu'on découvre au monde : que devrions-nous demander à ces points de départ pour les recevoir comme tels, pour qu'ils fussent vraiment premiers? Il faudrait qu'ils offrissent des propriétés telles, que leur propre existence, leur propre activité, leurs arrangements s'ils en ont, leur perfection, leur tout se trouvassent justifiés sans autre recours. Car expliquer un phénomène, c'est le penser en fonction de ses antécédents immédiats, ceux-ci en fonction d'autres, ces derniers en fonction d'autres encore, et pour finir en fonction du tout quant à ses conditions primordiales, et à ses racines premières. Il faut donc, si le réel est intelligible — et le réel n'existe pour nous,

êtres intelligents, que pour autant qu'il est intelligible — il faut, si la pensée humaine en son plus essentiel fonctionnement n'est pas un leurre, que ces conditions, ces racines de l'être universel puissent se penser sans appel à quoi que ce soit d'autre. C'est ce qu'on nomme du nécessaire. Du nécessaire, dis-je, non pas en ce sens seulement qu'en fait il ne doit pas manquer, il ne doit pas périr, il ne doit pas déchoir ou être autre qu'il n'est; mais en ce sens qu'il ne le puisse en aucune manière, portant en soi sa raison totale, de telle sorte que ses dérivés reçoivent de lui, mais sans que lui-même ait rien à recevoir de personne, soit comme intelligibilité, soit comme être.

C'est ce dernier effort de recherche que Platon reproche à Anaxagore, dans le *Phédon*, de n'avoir pas su accomplir. « Anaxagore, dit-il, ne voit que la cause de ce qui est; il ne voit pas cette autre chose, sans laquelle la cause ne serait pas cause. Il y a la matière et l'instrument (ou l'intermédiaire); mais il y a aussi le bon, le divin, l'immortel Principe, seul capable de lier et d'embrasser tout. »

Et en effet, le nécessaire que nous requérons, si l'on se met à l'analyser, prouvera des exigences formidables. Par des démonstrations successives, on pourra établir qu'il n'est pas multiple, ainsi qu'on le pouvait croire à nous y voir remonter au long de séries diverses, mais unique, à la façon d'un centre de convergence universelle. On établira en outre qu'il est incorporel, car le corporel est multiple, tout au moins en puissance, et de bien d'autres façons encore il est *en puissance*; — qu'il est simple de toute manière, car sans cela il serait postérieur à ses composants et poserait donc le double problème de leur origine et de leur synthèse; — qu'il est absolument parfait, afin de fournir, à titre de cause suffisante, le possédant par soi-même, tout l'être, tout le parfait qui se dépense dans les choses; — qu'il est par là le souverain Bien, source de tous les biens et les unifiant dans sa pure et simple excellence; — qu'il est donc doué d'infinité, ce qui est au vrai la même chose, le parfait excluant de soi toute limite; — qu'il est en conséquence présent en tous lieux et en l'intime de toutes

choses, puisqu'on est là où l'on agit, et surtout si l'on y doit fournir l'être avec tous ses caractères; — qu'il est immuable et non pas changeant, ce qui le supposerait potentiel et en recherche, au lieu de sa plénitude; — qu'il est doué de connaissance et non inconscient, car la plénitude de l'être présente à elle-même, loin de toute matière, de toute potentialité, réalise la perfection de cette intimité du sujet et de l'objet qui fait la connaissance; — qu'il se connaît donc parfaitement lui-même par lui-même et que par lui-même il connaît tout, étant source de tout et non pas sous un rapport particulier seulement, mais en tout ce qui est *être*; — qu'il a en lui les idées de toutes choses, réelles ou possibles, ce qui n'est que se connaître lui-même en tant que participé ou participable; — qu'il est la Vérité substantielle, vu que son être est l'essence même du vrai tel qu'il est dans les choses, l'essence même du vrai tel qu'il est dans l'esprit juge des choses, et que ces deux cas, en lui, sont identiques; — qu'il est vivant, ou plutôt qu'il est *Vie*, tout ce qui est en lui, et notamment son intelligence souveraine, s'y trouvant perpétuellement en acte; — qu'il est doué de volonté et que sa volonté est souverainement libre, parce que la volonté n'est que le poids de l'intelligence, et, comme elle, se mesure à l'être, de telle sorte que l'être cause de tout par intelligence est nécessairement maître de tout par la volonté; — qu'il aime et ne fait rien de ce qu'il fait que par amour, n'ayant pas de fin à poursuivre pour lui-même et ne donnant l'être, avec les biens qui s'y adjoignent, que par un effet de son amour créateur; — qu'il est juste et miséricordieux, donnant à tout être ce qui revient à son cas et à sa nature, et comblant de sa plénitude toute misère de l'être créé dans les limites de son équitable sagesse; — qu'il est providence, parce que l'ordre des choses fait partie des choses mêmes et ne peut échapper à Celui qui donne tout l'être; — que tout obéit à sa puissance, identique à son être cause de tout être, et qu'enfin sa plus haute activité est le retour conscient de sa perfection sur elle-même, c'est-à-dire son bonheur.

On a donc atteint Dieu; car c'est cela que dans son accep-

tion la plus haute et la plus complète enveloppe le mot Dieu. Et cette double interrogation : Dieu est-il, et que pouvons-nous savoir de lui, viennent ainsi à coïncidence. Etre, pour Dieu, c'est être tout cela. Nous savons que Dieu est, parce que nous savons qu'il nous faut un être répondant à ce signalement-là. Nous le savons parce qu'il nous faut du nécessaire, et du nécessaire premier, absolu, indépendant d'une façon complète. Et nous savons qu'il nous faut du nécessaire ainsi compris, parce que ce nécessaire, pareil à cette immobilité qu'il y a dans l'axe quand la roue tourne, est le point de départ, le fondement, la condition inéluctable de ce qui est.

LA THÉODICÉE

Evidemment, le philosophe qui parle ainsi a le devoir d'établir toutes ces propositions successives, déduites du nécessaire. C'est l'œuvre de la théodicée naturelle; elle s'y emploie absolument toute. Et c'est pourquoi nous disions et l'on doit dire que la théodicée n'est qu'une longue preuve de Dieu; saint Thomas le dit sans cesse, assurant qu'elle répond exclusivement à cette interrogation : Dieu est-il (*an sit*). Quant à sa nature (*quid sit*), saint Thomas la déclare inaccessible, ainsi que nous le disions tout à l'heure. De même que partout le visible repose sur l'invisible, ainsi le pensable a sa source dans l'impensable divin.

Quelqu'un dira sans doute : C'est étrange! vous déclinez interminablement les attributs de Dieu pour aboutir à déclarer que Dieu est inconnaissable? Qu'appellez-vous donc connaître? Ou bien, que valent ces déductions et ces attributions, ces « noms » multiples et merveilleux que vous donnez au premier Principe?

Là est la grande question. Nous en avons posé les termes et marqué même la solution dans la mesure nécessaire à une question préalable; mais il faut y insister; car de toutes les « thèses » de saint Thomas, nulle ne fait plus d'honneur à son génie et à son attentive sagesse.

III. — Que valent nos connaissances relatives à Dieu ?

Comment procédons-nous, se demande notre docteur, pour définir notre connaissance d'une chose? Nous n'avons que ce moyen : distinguer cette chose des autres, et lui marquer ainsi sa place dans le cadre de nos pensées. Dans cette vue, procédant par approches, nous déterminons d'abord le *genre* d'objets auquel la chose à définir appartient; par la suite, nous précisons des *différences*, grâce auxquelles la chose envisagée se caractérise de plus en plus, s'éloignant, à chaque étape, de groupes d'objets où tout d'abord une notion vague l'avait confondue.

Quand il s'agit de Dieu, pouvons-nous procéder de la sorte? On le croirait, à lire dans le Catéchisme : « Dieu est un pur esprit, infiniment parfait, qui sait tout, qui voit tout, etc... » Et bien davantage le croirait-on à lire la table des matières d'un manuel théologique. Le sens commun, quelles que soient ses idées sur Dieu, ne se voit-il pas obligé de s'exprimer en cette forme : Dieu est un être qui... Or, par ces expressions, comme par la mention de « pur esprit » ou par toute autre, affirmée d'abord, on semble bien loger Dieu dans un *genre*; du genre on passera à l'*espèce*, au moyen de *différences* constitutives propres à caractériser Dieu tout à fait. Mais c'est là un faux semblant. Il n'y a pas de genre qui puisse prétendre à envelopper Dieu, à contenir Dieu, non pas même ce faux genre de l'*être*, dont la notion n'est pas homogène, et qui cependant, d'une certaine manière, réunit tout. Nous avons déjà dit que Dieu est au-dessus de l'être, et que par conséquent il en est dehors, comme sa Source. Que si Dieu est au-dessus de l'être, il est à plus forte raison au-dessus des *catégories* qui pour nous épanouissent l'être et nous fournissent nos *genres*, comme *substance*, *qualité*, *quantité*, *situation*, *durée*, etc., etc... Et à plus forte raison encore est-il au-dessus et en dehors des *dif-*

férences qui pour l'esprit précisent ces notions et les appliquent à des êtres, comme *matière, esprit, individu, personne, intelligence, puissance, bonté, justice*, et en général toute attribution substantielle ou accidentelle, toute qualification empruntée aux cadres généraux où se loge inévitablement tout ce qui est.

Cela revient à dire que Dieu ne peut être défini, ni en tout, ni en partie, d'une définition positive. À cet égard, il est exact que parler de Dieu, en parler dis-je avec la prétention de définir, c'est toujours exprimer une erreur partielle; le penser dans ce même esprit c'est inévitablement le déformer, l'abaisser, et pour tout dire le nier. Devenu vérité en nous, il n'est plus alors le Dieu vrai, et la pensée ne s'adresse qu'à une idole. Sur ce point capital, saint Thomas ne tarit pas. Nous l'avons vu faire honneur à Dieu de son caractère inconnaissable au point de voir là pour nous, en ce qui concerne Dieu, la plus haute et la plus précieuse des attributions. « Dieu demeure alors, dit-il, dans une sorte de nuit d'ignorance, et pour autant qu'il appartient à cette vie, c'est par cette ignorance que nous sommes le plus parfaitement unis à Dieu. » (Sentences, L. I, Dist. XIII, art. 1, rép. 4.) Dans saint Jean Damascène, il voit Dieu figuré par un « Océan de substance sans détermination et sans bords », et il adopte cette formule. Dans le même auteur, il trouve ceci : « De Dieu, il est impossible de dire ce qu'il est en lui-même, et il est plus exact d'en parler par le rejet de tout. Il n'est en effet rien de ce qui est. Non qu'il ne soit d'aucune manière, mais parce qu'il est au-dessus de tout ce qui est, et au-dessus de l'être même. » (De la Foi orthodoxe, L. I, 4).

Et c'est-à-dire qu'en cherchant à définir Dieu, force est de se rabattre sur des *différences* négatives, caractérisant Dieu d'après ce qu'il n'est pas, le constituant « par rejet », le retirant de ce qui répugne au rôle qu'il doit jouer, et qui est d'un Super-Etre. On dira par exemple : 1^o Dieu n'est pas un pur idéal; 2^o Dieu n'est pas un pur phénomène; 3^o Dieu n'est pas corps; 4^o Dieu n'est pas un être sensible; 5^o Dieu n'est pas une intelligence liée à un sujet, dépendante d'un objet, etc., etc.

et nous le connaissons proprement, autant que nous pouvons le connaître, quand nous l'aurons distingué de tout, quand nous aurons nié de lui tout, ce qui a permis à d'audacieux mystiques de nous parler du néant de Dieu, afin de mieux écarter du Super-Etre, seul consistant, le faux être des créatures.

Mais ce point de vue n'est pas le seul qu'on puisse envisager. Ou pour mieux dire, ce point de vue peut se compléter et s'éclairer sans qu'on l'abandonne, de manière à rapprocher cependant de nos pensées Celui dont nous devons vivre. Renonçant à définir Dieu, on peut encore en parler avec pertinence d'une certaine façon; on peut le caractériser indirectement, sous les auspices de ses œuvres, se référant aux motifs qui ont conduit notre esprit à le poser. Car ne serait-il pas contradictoire de dire : Dieu est, et de refuser à Dieu ce sans quoi il ne pourrait jouer son rôle, satisfaire aux requêtes qui provoquent à nos yeux son affirmation? Nous avons appelé Dieu comme cause de tout l'être; parce que l'être en toute forme et en toute manifestation voulait ce postulat; parce que ce *moins* veut un *plus* et ce prétendu *tout* une réalité enveloppante qui en fasse vraiment un Tout : nous ne pouvons après cela dénier à Dieu la plénitude de valeur que suppose cette exigence. A quoi servirait Dieu, si ce qu'il doit fournir ne se trouvait en lui à l'état éminent, sous la forme — ou avec l'absence de forme — qui convient au premier Principe? Chargé de fournir l'être, Dieu possède donc tout l'être et le concentre dans son mystère; il est Etre par soi, source de l'être participé et communiqué. Et dès lors, lui attribuer tout ce qui dans l'être est être vraiment, c'est-à-dire perfection, valeur, n'impliquant pas limite et dégradation dans sa notion même, ne sera-ce pas légitime? Dieu a été atteint par ascension à partir du créé, sous les auspices de certains rapports, définis de notre part, entre ce qui est et ce qui doit le faire être, entre l'arbre et la racine secrète, entre la lumière diffuse et l'astre lointain : serait-il arbitraire de nommer Dieu en considération de ces rapports, de lui prêter — avec les précautions que de

droit — des caractères empruntés non à ce qu'il est et que nous ignorons, mais à ce que nous sommes, nous, créatures, à ce qu'est cet être emprunté que l'Etre par soi diffuse comme un halo de lumière autour de son soleil?

Dieu est une plénitude sans bords, un « océan de substance infini et indéterminé », et dans cet océan, il n'y a pas d'îles ou de rochers pour que la pensée se pose, pas de courants que l'on puisse distinguer, pas de flots que l'on puisse dénombrer. Mais le créé qui en sort s'y projette comme un arbre touffu dans une source, et nous le nommons, nous le qualifions d'après cette projection du créé. Ce serait le cas de dire avec Paul Valéry, dans *Aurore*, au nom des Idées personnifiées par le poète :

Nous avons sur tes abîmes
Tendu nos fils primitifs,
Et pris ta nature nue
Dans une trame ténue
De tremblants préparatifs.

Nommant ainsi Dieu, nous le nommons en conséquence d'après la créature, s'il s'agit des modalités et de la multiplicité de nos qualifications; mais nous le nommons pourtant d'après lui-même, s'il s'agit du contenu essentiel des termes à lui attribués, puisque, source, il contient à sa manière, « noyé dans l'infini », dit Albert le Grand, le substrat de nos qualifications.

C'est là ce qu'on a coutume d'appeler, en théologie thomiste, la *méthode d'analogie*; et il la faut comprendre.

L'ANALOGIE

Analogie signifie en général, ressemblance. Mais il est des ressemblances de divers genres, et notamment, il en est de directes, comme celle du père et du fils, du souverain et du ministre, à qui l'on applique des qualifications communes à

cause de leurs convenances mutuelles, et il en est d'indirectes, fondées seulement sur la similitude de deux rapports, comme si l'on dit d'un capitaine qu'il est roi à bord, pour exprimer que le capitaine est au navire ce que le roi est au royaume. Dans le premier sens, il n'y a aucune analogie entre Dieu et les créatures, et les noms, les qualifications empruntées à ces dernières, les mots humains quels qu'ils soient, ne sauraient convenir au premier Principe. Il n'est pas vrai que Dieu soit bon, sage, puissant, intelligent, il n'est pas vrai qu'il *soit*, ou qu'il soit *être*, si l'on entend par là qu'il y ait en Dieu et en nous, sous le nom de bonté, de sagesse, de puissance, d'intelligence ou d'être, quelque chose qui nous serait commun avec lui. Une telle communauté, une telle participation à une notion réellement et directement commune, c'est ce qui paraît à saint Thomas non seulement « tout à fait erroné », mais « ridicule » (Qu. 2 de la Vérité, art. 1.) Et la raison en est qu'il n'y a pas en Dieu de qualités, qu'il n'y a pas en Dieu de distinction de sujet et d'attribut, qu'il y a encore moins de distinctions qualitatives exprimables au moyen de nos noms. Ce que nous appelons en Dieu sagesse est identique à ce que nous appelons en Dieu bonté ou puissance, identique à ce que nous appelons son être, identique à ce que nous appelons Dieu. En Dieu, il n'y a que Dieu, il n'y a que de l'indistinction, puisque, infini essentiellement, il n'y a en lui que de l'infini, et qu'entre l'infini et l'infini, on ne *distingue* point.

Il ne suffit donc pas de dire : Dieu est sage, et l'homme aussi est sage ; mais en Dieu la sagesse est au maximum, en l'homme elle est réduite ; en Dieu elle est infinie, en l'homme elle est finie ; toutefois, c'est la même. Cela, dis-je, ne suffit pas, ou pour mieux dire cela est contradictoire ; car déclarer infinie la sagesse de Dieu, c'est l'identifier avec tous les autres attributs divins, avec l'être divin, et c'est donc l'écarter infiniment de la nôtre, qui, définie en soi, est limitée à elle-même, et n'est pas nous. Donc, plus d'attribut réellement commun, plus de notion que l'un et l'autre sujet, créé et divin, participe. Les créatures émiettent la perfection et la rangent sous des

noms; Dieu en fait une synthèse anonyme; il n'a pas d'attributs distincts, pas de caractères définis, pas d'essence. Il est faux de parler de ses perfections, si on l'entend de perfections définies et distinctes, bien qu'on affirme sa perfection, qui est celle de l'être dépassé et contemplé dans sa source. Rien de ce que nous lui attribuons ne lui appartient *formellement*, à moins qu'aussitôt l'on n'ajoute *éminemment*, pour marquer que l'attribut en question est là sans doute en sa pleine valeur, en sa valeur infiniment débordante, mais évanoui et comme dissous dans le Super-Etre, et rendu étranger à tout *nom*.

Dans le second sens, l'analogie, disions-nous, est fondée sur une similitude non plus immédiate, de chose à chose; mais sur une similitude de proportions relatives à ces choses. Aucun rapport déterminé entre les êtres qui sont dits participer à une notion commune; mais cette notion leur est attribuée parce que l'un d'eux est à un autre (ou à lui-même envisagé comme autre) ce que le second est à un quatrième. Ainsi le nombre 6 est semblable au nombre 4 en ceci que le premier est le double de 3 comme le second est le double de 2, en raison de quoi on pourra leur appliquer à tous deux, si différents qu'ils soient, cette qualification commune de *double*. Appliquant la chose à notre cas, nous ne dirons pas qu'il y ait, de la créature à Dieu, un rapport déterminé quelconque et des formes d'existence réellement communes; mais il y a similitude de rapport de Dieu à Dieu d'une part, de la créature à la créature de l'autre. Dieu est à Dieu, envisagé dans la plénitude de son être et de sa perfection, ce que l'homme est à l'intelligence de l'homme, à sa bonté, à sa puissance, à tout ce qu'on peut lui attribuer, à lui ou à toute créature, sans qu'une imperfection y soit incluse. Dieu est à lui seul, dans son indistinction, tout ce que prétendent signifier à part tous ces termes. Ainsi distingués, ces termes ne se rapportent qu'à l'homme; mais Dieu est riche d'une richesse qui en les débordant les absorbe, et en s'appelant Dieu, il fait la même chose que l'homme en s'appliquant tous ces noms. On peut donc penser Dieu, tout en ne voyant en lui que Dieu, comme on

pense l'homme doué d'intelligence, de bonté, de puissance... Pour faire court, on dira, sans se faire illusion sur la portée de ces mots, mais parce que, hommes, il faut bien s'exprimer en hommes : Dieu est intelligent, bon, puissant, etc.

Ces locutions sont boiteuses; elles sont même équivoques, puisqu'elles ne signifient pas, appliquées à Dieu, comme elles le font appliquées à l'homme; mais elles ne sont pas purement équivoques; il y a là une vérité quand même, une vérité telle quelle, facile à contredire si l'on modifie le point de vue, nécessaire à maintenir si on le conserve. Et quant à la légitimité du point de vue, elle repose sur ceci que la créature exigeant Dieu au nom de tout ce qu'elle contient d'être et de perfection assignable, on ne peut écarter de Dieu rien de cet être et de cette perfection en ce qu'ils ont de valeur, sous quelque forme d'ailleurs ou en quelque absence de forme que Dieu les contienne.

Position toute négative, on le voit, au point de vue d'une définition véritable, et qui ne nous apprend rien sur Dieu considéré en lui-même. On refuse de rien refuser à la Cause première; on affirme corrélativement qu'il faut lui accorder tout ce qui implique perfection dans son œuvre, et l'on en déroule les noms. Mais on sait bien que ce déroulement est fautif; on sait bien que l'affirmation dérivée n'ajoute rien à la négation première; cette exigence n'est que la forme positive de ce refus, et il reste vrai de dire : « Nous ne savons pas ce que Dieu est; nous savons seulement ce qu'il n'est pas, et quelle relation soutient avec lui tout le reste ». (Contre les Gentils, L, I, ch. 30). A l'égard de Dieu, la question « est-il ? » ne se dépasse point.

En raison de cette ambiguïté inévitable des *noms divins*, on dira que ces noms ne sont vrais, que les attributs prêtés à Dieu ne sont authentiques, qu'à condition de bénéficier d'un perpétuel sous-entendu. *De plano*, et si on entend les faire signifier selon le mode humain, ils ne le sont point; ils sont incompetents; ils sont faux; ils sont blasphématoires; ils sont « ridi-

cules ». De là cette audacieuse affirmation du pseudo Denys, reprise par saint Thomas, que tout ce qui est dit de Dieu, même avec vérité, peut avec plus de vérité encore en être nié, parce que, au vrai, *de plano*, tout ce qu'on en dit n'est que langage de créature, applicable à des créatures, et entaché, en ce qui concerne Dieu, d'une irrémédiable infirmité que la pieuse négation écarte. Il est vrai de dire : Dieu est bon, parce que dans l'infinie perfection de Dieu, le significat de la bonté se trouve, si j'ose dire, en étoffe d'être, ou mieux de super-être. Et il est vrai de dire : Dieu n'est pas bon, en ce sens qu'il faut écarter de lui toute distinction d'attribut et de nature, toute notion envisagée à part, toute affirmation impliquant négation corrélatrice, comme c'est le cas de tous les mots humains. « Dieu, avait dit le maître de saint Thomas, Albert le Grand, est à la fois innommable et omninomnable. Il est innommable, et l'Innommable est le plus beau de tous ses noms, car cela le place d'emblée au-dessus de tout ce qu'on pourrait essayer d'en dire. » (Somme théol. Traité III, Qu. 16, rép. 1). « Ces termes, Père, Dieu, Créateur, Seigneur... dit saint Justin, ne sont pas des noms divins, ce sont des appellations tirées des bienfaits et des œuvres. » (Apologie, III).

Il résulte de là cette nouvelle et étonnante conséquence que Dieu n'est proprement la matière d'aucune science, et non pas même de ce qu'on appelle la théodicée naturelle, laquelle, pour saint Thomas, n'est qu'un chapitre de la métaphysique générale et en conserve le caractère. Toute science, dit-il, procède de principes antérieurs à son objet (*ex prioribus*), et il n'y a pas de principes antérieurs à Dieu; Dieu est la cause de tout, et même des principes. Dieu peut donc bien être objet d'intuition, mais non pas de science. On peut démontrer de lui quelque chose, à savoir qu'il est et qu'il n'est rien de ce que nous manifeste l'expérience; on peut lui attribuer, par similitude (*secundum similitudinem*), par analogie (*per analogiam*), certaines qualités dont nous prenons l'idée dans ce que nous voyons; mais ce travail d'esprit s'appuie sur

des objets qui ne sont pas principes à son égard, dont il est au contraire le principe. Et puisque c'est à la même science de considérer une chose et ses principes; puisque l'étude des principes, des causes, n'est qu'un aspect de l'étude de la chose même : au vrai, en théodicée naturelle, ce n'est pas Dieu qui est en question, qui est matière de la science, c'est l'être universel, c'est la créature; car Dieu n'y est envisagé et n'y est atteint que comme cause première, non en lui-même. En d'autres termes, il n'y a pas de théologie naturelle en dehors de la métaphysique générale ¹.

Mais alors, dira-t-on, tous les termes appliqués à Dieu ne le sont que par métaphore! Dieu est intelligent comme le pilote est roi! On verse ainsi dans le symbolisme, ce dangereux paravent de l'agnosticisme pur, dont nul n'ignore les conséquences. De plus, tous ces termes sont synonymes, ne répondant à aucune notion à part, mais désignant tous une même Divinité sans cloisons ni formes. Toute la théodicée ne serait-elle donc qu'une longue tautologie?

Il est facile de répondre à cette dernière allégation; la première seule est plus délicate.

Il n'est pas vrai que les termes employés pour qualifier Dieu soient des termes synonymes, précisément parce que ce ne sont pas, en soi, des qualifications divines, mais des notions et des locutions humaines. Ces termes répondent, directement, à nos propres conceptions, et ils se diversifient donc avec elles. Ne répondant à la réalité divine qu'indirectement, ils ne sont pas affectés par son unité; ils demeurent donc distincts dans leur signification, ce qui est le contraire du synonyme. Si nous connaissions Dieu directement, et si nous prétendions, par nos mots, à le définir, alors, une fois reconnue sa simplicité parfaite, nous ne pourrions lui donner qu'un seul nom, et si néanmoins nous en utilisions plusieurs, ils seraient synonymes. Mais nous ne connaissons ni ne définissons Dieu en

1. *La Métaphysique, Pro æmium.*

aucune manière, si l'on parle de Dieu en soi; nous ne l'atteignons que par la médiation des créatures, sous les auspices exclusifs des créatures, et nous ne pouvons donc le nommer ou le qualifier qu'à travers des attributs et des noms de créatures. Ces mots signifient sans doute, finalement, une chose unique, qui est la simplicité divine; mais immédiatement et directement ils signifient une notion humaine, une conception partielle et imparfaite de l'esprit. « De même donc qu'aux perfections diverses des créatures correspond un unique Principe simple, représenté par les diverses perfections des créatures d'une manière variée et multiple : ainsi, aux multiples et diverses conceptions de notre intelligence correspond quelque chose d'absolument un et simple, saisi imparfaitement au moyen de ces diverses conceptions. Voilà pourquoi les noms que nous attribuons à Dieu, bien que signifiant une chose unique, ne sont pas synonymes, parce qu'ils signifient cette chose au moyen de notions multiples et diverses. » (S. Théol., 1^a P.-Q. 13, art. 4.)

Le reproche de tautologie est donc écarté. Tautologie signifie expression répétée d'une même idée sous des mots divers. Ici, ce ne sont pas les mots seulement qui sont divers, ce sont les idées elles-mêmes; seule la chose exprimée est identique; or, tirer d'une même chose des idées et des expressions multipliées ne signifie pas tautologie, mais richesse. La tautologie est inutile, elle est fastidieuse, et qui oserait dire qu'il y a inutilité à exprimer Dieu sous toutes les formes de la vie, alors que cette expression est le point de départ, la condition du contact vivifiant entre notre âme et la Vie suprême!

Nous n'exerçons nos prises sur une réalité, quelle qu'elle soit, qu'en la pensant et en nous l'exprimant à nous-mêmes; cette possession par l'esprit est préalable à toute autre utilisation. Ayant à utiliser Dieu pour guider la vie, pour satisfaire aux sentiments de la vie et à ses échanges, à ses recherches présentes et à ses espoirs, il faut que Dieu devienne en nous concept, que son être soit monnayé pour l'esprit sous forme d'attributs, qu'il prête à communication, à enseignement,

surtout si nous songeons qu'à défaut de vérités rejetées par une prétendue piété pour leur insuffisance, on ne manquerait pas de voir s'introduire une foule d'erreurs mortelles. L'expérience n'en est que trop faite.

On prétend d'autre part que la doctrine de l'analogie aboutit à un pur symbolisme; qu'elle organise un système de métaphores et non de vérités. Cela non plus n'est pas vrai; mais nous avons dit que la réponse est plus délicate, parce qu'elle consiste à situer exactement l'*analogisme*, si je puis employer ce terme, entre les diverses notions extrêmes touchant la connaissance de Dieu.

Les deux extrêmes sont ici l'*agnosticisme* et l'*anthropomorphisme*. Entre les deux se rangent le *symbolisme* et l'*analogisme*; mais alors que le symbolisme est un agnosticisme déguisé, l'analogisme évite formellement l'anthropomorphisme. L'agnosticisme dit : Dieu n'est connaissable en aucune manière; il est le grand X que la formule du monde garde comme inconnue; tout ce qu'on en pourrait dire est vain; tout geste à son égard est impertinent et inutile. L'être a un fond sans doute, et ce fond soupçonné, non perçu, glace la pensée inquiète d'admiration et d'horreur; il porte l'âme religieuse à l'adoration; mais ce dernier terme a seulement la signification d'un silence ému, d'un respectueux accablement en face du Mystère.

Or, que dit après cela le symbolisme? Il cède un peu à cet irrésistible penchant qui a créé les religions humaines; il admet ces religions à titre d'expression provisoire, de régime d'âme adapté aux divers états de civilisation, mais, en ce qui concerne Dieu, absolument arbitraire. Dieu est pour lui inexprimable de toute façon; ce qu'on en dit n'est pas vérité, mais invention utile, image, propos qu'on se tient à soi-même, effort d'ascension spirituelle méritoire et féconde sans doute, mais, quant aux formes qu'il prend, sans nul fondement objectif. La concession ainsi faite à l'instinct des hommes est de quelque valeur peut-être, et peut-être aussi, par l'équi-

voque qu'elle tend à entretenir, est-elle plus dangereuse qu'un agnosticisme pur. Au demeurant, la doctrine sous-jacente est la même. Il n'y a pas de théodicée possible. Les « attributs » de Dieu n'ont pour la pensée philosophique aucun prix. « L'Inconnaissable » est le seul *nom divin*. Tout le reste est subjectif d'une subjectivité individuelle ou collective et par conséquent, en soi, arbitraire, par suite variable, soumis aux fluctuations des esprits, à la marche des temps, aux phases diverses de notre adaptation à ce qui nous dépasse. On prévoit les conséquences religieuses de tels postulats!

A l'autre extrême, nous avons nommé l'anthropomorphisme, qui répond à la formule ironique de Voltaire : « On dit que Dieu a créé l'homme à son image : l'homme le lui a bien rendu. » Les paganismes anciens étaient tous anthropomorphiques, bien que Gœthe ait prétendu voir dans le culte ancien moins l'humanisation de Dieu que la déification de l'homme. Les deux choses se concilient fort bien; elles sont corrélatives. Parmi les philosophes mêmes, l'anthropomorphisme le plus net a été soutenu. Swedenborg disait : Dieu est un Homme. Renouvier a dit : Dieu est une Personne finie. Il va de soi que dans le peuple chrétien comme dans le peuple juif, en dépit d'une adhésion explicite au Dieu vrai, on a souvent une conception instinctive du même genre. Cela ne compte point. Ce qui compte pour nous, en philosophie, et ce qui est le plus fréquent parmi ceux qui systématisent sur Dieu, c'est un anthropomorphisme inconscient, voilé, honteux, pourrait-on dire, mais qui n'en est pas moins réel. On croit — ou l'on parle comme si l'on croyait — que les attributs divins sont des qualifications appartenant à Dieu au même titre qu'à nous-mêmes, seulement magnifiées et adaptées, croit-on, par un *passage à limite* qui ne les laisse pas moins dans la même essence. Le « nombre infini » de Pascal est un nombre; « il est faux qu'il soit pair; il est faux qu'il soit impair », et il est par là jeté d'une certaine façon dans le mystère; mais c'est un nombre quand même : ainsi l'intelligence que nous prêtons à Dieu serait intelligence et rien autre chose,

et ainsi de la bonté, ainsi de la puissance, et ainsi de tout le reste. Dieu serait par là jeté aux *catégories*; il serait définissable par tranches, si j'osé dire. L'Être premier aurait une étoffe d'être, avec une trame, une chaîne, des dessins, au lieu de la sublime indistinction et de la nécessaire simplicité qu'il exige. Si nos concepts même les plus épurés ont en Dieu quelque chose qui leur corresponde proprement, directement, terme à terme, et s'il y a en Dieu autre chose que Dieu, que le Dieu de saint Jean Damascène, océan sans déterminations et sans bords, nous adorons un faux Dieu, un Dieu fini, un Dieu homme, et Dieu, philosophiquement, ne nous sert plus de rien; car, on l'a vu, le problème de Dieu est le problème de la source d'être, par conséquent du sur-être, et quiconque loge Dieu dans l'être et dans les catégories de l'être, inconsciemment le nie.

Mais le thomisme n'est pas ainsi. L'*analogie* de notre auteur n'est pas une simple surélévation de tous les termes, une sublimation de tous les concepts laissés pourtant à leur forme propre; c'est une totale transposition, dont le terme unique, du côté de Dieu, terme identique à chaque reprise d'attribution, est l'Ineffable. La sagesse de Dieu, c'est Dieu; la bonté de Dieu c'est aussi Dieu, et c'est donc la même chose que la sagesse, avec la seule différence que nous la signifions autrement, en vue de marquer la plénitude indistincte du premier être, plénitude qui comprend et déborde tous les significats de nos mots, sans correspondre *nommément* à aucun, ce qui nous a fait dire avec Albert le Grand que Dieu est *innommable*.

Que si on le dit ultérieurement *polynommable* et *omni-nommable*, c'est cette fois avec le correctif de l'analogie, en connotant nos façons défailtantes de concevoir, notre impuissance à penser l'un autrement qu'au moyen du multiple, et à l'exprimer autrement que par le *discours*, sans pour cela le juger tel, mais au contraire en affirmant contre notre propre pensée son caractère humainement impensable, contre la multiplicité de nos expressions inconsistentes son infrangible et indéfectible unité.

Ainsi nous avouons que la pensée, en face de Dieu, se voit contrainte et se sent uniquement capable de tenter des bonds désespérés hors de ses formes propres. Toutefois, nous ne rétrogradons pas jusqu'au symbolisme; car ce que nous disons de Dieu n'est pas pour nous uniquement figuratif, n'est pas arbitraire, n'est pas subjectif; cela est fondé en vérité; car cela correspond à un rapport vrai, rapport parfaitement défini de notre part, bien qu'il ne soit pas défini de l'autre; rapport essentiel, bien qu'il réfère son terme humain à ce qui n'a pas d'essence : j'entends le rapport entre le dérivé où se puisent nos concepts et la source qui le comprend et le déborde. Du moment que nos attributions sont fondées, et *nommément* fondées, bien que visant l'Innommable, il n'y a pas symbolisme; il y a vérité formelle, quoique misérablement défaillante. Il y a fausseté sous un autre rapport, disions-nous, et nous accordions que cette fausseté dépasse cette vérité; mais elle ne la contredit point; elle marque seulement notre insuffisance. Bref, il y a là, entre l'agnosticisme et l'anthropomorphisme, un moyen terme qui en est vraiment un; qui ne se reverse pas, doctrinalement, dans l'un ou l'autre extrême. Le symbolisme n'est pas une doctrine; c'est un agnosticisme teinté. Le thomisme est une position autonome, une doctrine aux contours délicats sans doute — la matière ne le justifie-t-elle point? — mais parfaitement accusés et précis. Après toutes explications, on en retrouve la formule complète dans cette phrase déjà citée et riche de substance secrète : « Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste. » Cette phrase exprime tout ensemble le fondement, les limites; le caractère partiellement affirmatif, partiellement et finalement négatif de toutes nos attributions. Et c'est la thèse thomiste touchant la connaissance de Dieu.

CHAPITRE IV

LA CRÉATION

A. *La Création et le « Commencement »*. — L'idée de création implique-t-elle celle de commencement dans le temps? — Saint Thomas et Aristote. — Ce que c'est que la création. — B. *L'éternité ou la non-éternité du Monde*. — L'éternité du monde ne saurait être démontrée à l'encontre de la foi. — Le « commencement » du monde ne saurait être démontré davantage; c'est un article de foi. — C. *La création s'étend-elle à l'Univers en son tout?* — La Matière. — La multitude et la variété des choses. — D. *La Création et le Mal*. — E. *L'Unité de la Création*.

A. — La Création et le « Commencement ».

LE problème de la création n'est pas moins délicat et difficile que le problème de Dieu. Au fond, c'est le même. La création se conçoit comme le terme frontière que rencontre la pensée en s'élevant de la créature à Dieu, en redescendant de Dieu à la créature. Demander ce que c'est que la création, c'est demander comment le monde dépend, comment Dieu le pose, et dans les deux cas la nature de Dieu telle que nous la pouvons connaître, en fonction de ce monde, est incluse. Nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que la création sans savoir ce que c'est que l'action de Dieu, qui est Dieu. Nous ne pouvons pas savoir ce que c'est que la création sans savoir ce que c'est qu'un commencement ou un non-commencement, ce que c'est que le temps et l'éternité; or l'éternité est un des attributs de Dieu, et la question de la valeur objective de ces attributs va donc faire retour. Etc...

Nous souvenant des déterminations qui précèdent, nous devons tenter de nous élever — c'est le mot qui conviendrait — au niveau de la pensée thomiste en matière d'action créatrice. Saint Thomas est admirable ici comme alors. Peu l'ont compris. Pourtant, le comprendre et diffuser sa pensée est aujourd'hui nécessaire, car nos fausses conceptions sont une pierre de scandale qu'il faut écarter.

Je commence par avouer que les textes de saint Thomas, en dépit de leur limpidité, je dirai même à cause d'elle, peuvent parfois égarer le disciple. Théologien, ayant à ménager les textes sacrés; homme religieux, devant parler en faveur des simples un langage plus ou moins anthropomorphique, notre auteur abandonne souvent, en apparence, ses points de vue les mieux définis et les plus fermes. Il fait comme l'astronome, qui couramment, et même dans ses traités, parle de lever et de coucher de soleil, alors que sa vraie pensée rapporte ces mouvements à la terre. Il n'y a dans ce fait aucune défaillance; mais afin de mieux manifester la doctrine, nous éviterons autant que possible ces expressions; l'opportunité le veut, et la fidélité non seulement l'autorise, mais y incline.

Touchant le problème de la création, saint Thomas se trouvait placé une fois de plus — étant donné sa position philosophique initiale — entre la Révélation et Aristote, entre le *Symbole des Apôtres* et les dires du Philosophe. Aristote avait cru à l'éternité du monde; la foi affirmait un commencement. Sur cette question de fait, pas de conciliation possible; il fallait abandonner le grand païen. Mais s'agissait-il là d'un abandon proprement philosophique? L'idée de création, en ce qu'elle a d'essentiel, implique-t-elle un commencement? L'éternité du monde, ou ce qu'on appelle ainsi, n'est-elle pas une conception philosophiquement légitime? Si à cette dernière question on pouvait donner une réponse favorable, Aristote n'était plus en faute, sauf quant à un fait inaccessible aux spéculations humaines et dont la méconnaiss-

sance ne le pouvait humilier. Or, telle fut la solution de saint Thomas, et il s'y tint avec une fermeté qu'on pourrait juger un peu âpre, comparée à son habituelle douceur. L'opuscule sur l'*Eternité du Monde contre les Murmureurs*, porte la trace d'un certain énervement à l'égard de contradicteurs trop peu philosophes. Mais au vrai, l'insistance ne vient ici que d'un sentiment profond de l'enjeu réel du débat, et qui est l'authentique relation entre Dieu et le monde, autant dire la notion de Dieu.

Ceux qui défendent à tout prix l'idée de commencement, ne le font d'ordinaire que parce qu'ils ont dans l'esprit une idée fausse de la création elle-même. Ils croient que la création est, activement, un intermédiaire entre Dieu et le monde; passivement, un intermédiaire entre le néant et l'être, une succession du néant et de l'être, un passage du néant à l'être; ils se figurent que le monde a été posé dans le réel à *un moment donné*, avant lequel Dieu seul existait; que l'action créatrice a donc eu lieu *en son temps*, quand Dieu, comme fatigué de solitude, a décidé de faire un monde semblable à soi. Le devenir du monde est ainsi conçu à la façon d'un devenir quelconque, sauf qu'il part du rien et ne fait appel à aucune présupposition, hors sa cause divine. Or tout cela, pris à la lettre, est plein d'absurdité. Je dis pris à la lettre; car de telles expressions, bien jugées, c'est-à-dire corrigées par l'esprit, sont absolument légitimes; saint Thomas les emploie comme tous, et c'est à elles que je faisais allusion tout à l'heure. Mais saint Thomas avertit qu'il s'agit là de nos façons de comprendre, ou mieux d'imaginer les choses; dans le réel, cela ne répond à rien, et s'y attacher entraînerait, outre l'absurdité, les plus graves difficultés doctrinales.

CE QUE C'EST QUE LA CRÉATION

Analysons. La création est présentée comme une action intermédiaire entre Dieu et le monde, entre Dieu, cause du monde, et le monde, son effet. Mais que peut être un inter-

médiaire entre ces deux termes? Entre Dieu et la créature, la créature, dis-je, en son tout, quel moyen terme peut exister? Serait-ce chose nouvelle en Dieu? Mais Dieu est immuable et n'a rien fait de nouveau, en ce qui le concerne, du fait de l'univers. Serait-ce déjà de la créature? Mais la créature est à poser, et si elle s'anticipe elle-même, il faudra, pour la poser, une création nouvelle, pour celle-ci une autre et ainsi sans terme. Y aurait-il ainsi, indéfiniment, création de créations?

Passivement prise, on dit que la création est un intermédiaire entre le néant et l'être, un passage du néant à l'être, et l'on ne s'aperçoit pas qu'on fait ainsi du néant quelque chose. Comment *partir* du rien? Comment *passer* du rien au réel, comme par un pont n'ayant qu'une seule pile et sans tablier? Un passage suppose deux termes, et de plus un sujet, un territoire de passage, un bénéficiaire de changement prétendu. Le sujet univers devrait donc, pour exécuter le passage dont on parle, exister déjà; pour *partir*, avant d'arriver à l'être, il devrait se précéder dans l'être? Et quels sont les deux termes du passage? Je vois le second : le monde en son premier instant; mais où est le premier? Est-ce le monde encore, le monde non-existant? Qu'est-ce que ce monde qui n'est rien, avant de devenir lui-même?

Tout cela est conçu en outre comme se passant à *un certain moment*. Et quel moment peut précéder l'existence du monde, pour servir à sa création? Est-ce un moment du temps? Le temps n'existe pas encore; le temps est un attribut du réel qui se déroule, un « nombre du mouvement », et il ne peut précéder ni le mouvement ni l'être. Ce moment appartient-il à l'éternité? Mais l'éternité n'a pas de moments, ou si l'on veut elle n'en a qu'un, le moment éternel; l'éternité est chose indivisible et immuable. Le monde créé à *ce moment-là* serait donc éternel au sens propre et divin du mot; son *commencement* consisterait à n'en pas avoir, comme on le dit du Verbe.

Quand après cela on se figure maintenir à la création son caractère d'action totale, d'action sans présuppositions, on

s'abuse. On présuppose la durée; on présuppose l'être; car ils sont nécessaires l'un et l'autre à un devenir quelconque, à un passage, à un changement quel qu'il soit.

La création n'est donc pas un changement, n'est pas un passage, n'est pas un devenir; ce n'est pas une substitution de l'être au néant, une succession que le néant, de par Dieu, procurerait à l'être; il n'y a pas d'arrivée à l'être (*accessus ad esse*). Il n'y a pas davantage de *moment* de la création antérieur au monde même; il n'y a pas d'antériorité créatrice, ni, auparavant, d'antériorité vide. Il n'y a pas, enfin, sous le nom d'action créatrice, d'intermédiaire entre Dieu qui crée et le monde qui est créé (*transmutatio a creante*). Tout cela est fictif : tout cela est imagination pure; il faut s'en défaire par l'esprit, si l'on ne peut s'en défaire en paroles, parce que le langage, né du relatif, est impuissant à traduire un commencement ou un non-commencement absolu.

La création, si l'on veut, est une action, puisqu'elle présente effet et cause; mais la cause est ici Dieu éternel, Dieu créant éternellement, et comme l'action de Dieu, c'est Dieu, l'action, en tant qu'intermédiaire, s'évapore. L'effet, lui, c'est le monde dans son être, et non pas dans son devenir, puisqu'il ne devient pas; c'est le monde en son tout, y compris la durée en tous ses termes, y compris son premier instant si elle en a un. Et qu'elle en ait un, cela n'importe point à la notion qui nous inquiète; c'est une donnée accessoire que nous tenons de la foi, qui ne fait nullement corps avec l'idée de création en ce qu'elle a de spécifique et de premier. Aussi saint Thomas remarque-t-il que certains philosophes, tel Avicenne, partisans du monde éternel, ne disent pas moins le monde créé de Dieu. C'est que l'action créatrice, ainsi conçue indépendamment de tout *passage*, de tout mouvement, de tout devenir, ne laisse plus subsister qu'une relation pure, et qu'est-ce qui empêche une relation d'être éternelle, quand le terme auquel elle s'adresse et qui la provoque, Dieu, est lui-même éternel?

Nous en venons ainsi à formuler l'idée de création en ses véritables termes. Le terrain déblayé ce sera chose facile.

Il ne faut point partir du néant, et dire : 1^o il n'y a rien, 2^o Dieu fait quelque chose. C'est cela qui gâte tout et nous expose à la dérision de philosophes, qui, à la suite de M. Bergson, de M. Edouard Leroy, de M. Paul Valéry, viendraient nous démontrer que notre prétendu néant est plein d'être, qu'il est une fiction de la pensée se donnant à elle-même « une comédie de silence et de ténèbres parfaites », de vacuité fallacieuse grosse déjà de tout ce qu'on en va faire sortir. Le néant n'est que néant et ne peut servir de point de départ à aucune œuvre. Un moment où il n'y aurait rien est un pur non-sens; car pour qu'il y ait moment, il faut qu'il y ait déjà quelque chose. Un moment est une position du temps, et le temps est un attribut des choses existantes. Nous ne pouvons rien nous représenter hors les formes du temps; cherchant à évoquer le non-être antérieur au monde, nous le logeons aussi dans le temps, et nous constituons ainsi une sorte de temps vide, infini, sans différenciation, prêt à recevoir, en l'un de ses instants prétendus, le monde et sa durée à lui, désormais définie et consistante. Mais cela n'a aucun sens. Avant la durée qui mesure l'être, il n'y a aucune durée. Pense-t-on à celle de Dieu? elle ne peut nous servir, n'étant pas successive, n'ayant pas d'étendue, ne pouvant donc fournir de terme pour le *moment* créateur, n'étant au vrai que Dieu même, pensé sous les auspices du temps.

Renonçons donc une bonne fois à ces chimères. Ne partons pas du néant, partons de l'être. — Quel être? — Celui de Dieu, si l'on suppose Dieu démontré, ou celui de la créature, si au contraire, par le moyen de la créature prise comme telle, on entend remonter à Dieu.

Partant de Dieu, on dira : Dieu est, et Dieu n'est pas seul; il se donne, sous le nom d'univers, une sorte d'extension de son être. Cet univers dépend donc de lui, entretient avec lui une relation d'effet à cause, est suspendu à lui d'un lien intemporel, puisque le temps, au lieu du réceptacle rêvé tout à l'heure pour recevoir l'action créatrice, est inclus dans l'univers objet de cette action, et suspendu, ainsi que tout, à l'Être suprême.

Ou bien, à rebours, on dira : le monde est; le monde n'est pas indépendant, car il n'a pas en soi de quoi se suffire; les conditions échelonnées de tous ses phénomènes et de tous ses êtres aboutissent à un premier qui est la clef de tout, qui est en ce sens l'*origine* de tout, et cela, qu'il y ait ou non un point de départ de la durée; car la durée, finie ou infinie dans son ordre, n'en subit pas moins la condition de tout l'être, la condition de tout ce qui n'est pas nécessaire de soi; elle dépend du premier Principe.

On reconnaît le processus engagé plus haut alors qu'il s'agissait de prouver Dieu. Ce sont en effet les preuves de l'existence de Dieu qui nous fournissent l'idée authentique de création. Et l'on sait que nous n'y avons fait intervenir en aucune façon l'idée de commencement, de néant précédant le monde ou sous-jacent au monde; il ne s'agissait que d'un système de dépendances actuelles exigeant un premier terme, et, en conséquence, d'une dépendance totale du Tout appelé univers, durée comprise, à l'égard du premier Principe.

Puisqu'on disait : dépendance *actuelle*, on concevait donc la relation de dépendance envisagée comme omnitemporelle du côté de la créature, et puisqu'on disait : *durée comprise*, on la déclarait donc, du côté de Dieu, intemporelle.

En effet, c'est bien ainsi. La création, prise activement, est intemporelle. C'est dans l'éternité de Dieu que s'enracine le temps, et avec lui le monde dont le temps mesure la vie successive. « La création, dit le philosophe russe Berdiaeff, n'est métaphysiquement admissible, que si elle a son accomplissement dans l'éternité, et non dans le temps. » Sans doute! la création, prise activement, est éternelle, puisqu'elle est Dieu même. On sait bien que l'action de Dieu c'est Dieu; que la simplicité de Dieu ne se prête à aucune distinction de sujet et d'action, et nous avons vu que se représenter l'action créatrice comme intermédiaire entre Dieu et son œuvre est une imagination creuse. Par ce biais-là, création et Divinité ne sont qu'une seule chose.

Du côté, de la créature, la création est la créature même en

tant que dépendante; autrement dit c'est une relation, c'est le fait d'une suspension nécessaire, la suspension du dérivé par rapport à sa cause. On la signifie à l'instar d'une action reçue, d'une passion, comme si, n'existant d'abord pas, la créature recevait l'être; mais puisqu'il ne s'agit de rien de tel et que, écartant l'idée de néant, nous partons de l'être, nous n'avons plus devant nous qu'une pure relation. « De l'action et de la passion, dit saint Thomas, le mouvement ôté, il ne reste que relation pure. » (S. Th. I^a P. Q. 45, art. 3). Or, une telle relation étant le fait de tout le créé, en tous ses états et non pas seulement dans le premier, à supposer qu'il y en ait un — une telle relation, dis-je, est évidemment omnitemporelle. C'est le monde en tous ses stades et à tous les moments de sa durée, qui relève de l'activité créatrice. Si le monde était éternel, c'est-à-dire si la durée était infinie en tous sens, le monde serait suspendu à Dieu, successivement et continûment, comme par une infinité de liens, et serait créé sans cesse. S'il y a un commencement — et il y en a un selon la foi chrétienne — il y a un premier lien; le monde a commencé de dépendre en commençant d'être; mais *commencé*, cela signifie que le commencement du monde a été créé avec le monde même, que ce premier instant est lui aussi créature, et la création qui le pose est donc toujours, prise activement, intemporelle, et, passivement, omnitemporelle.

On préfère dire, en ce dernier cas, que Dieu a créé le monde « au commencement du temps », et qu'ensuite il le *conserve*. C'est une façon de parler très correcte; c'est la plus naturelle si l'on veut, en la supposition du *commencement*; car s'il y a un commencement, le premier instant du temps est privilégié d'une certaine manière; on le pense comme fait nouveau, bien qu'à vrai dire il ne soit pas nouveau, puisque *nouveau*, pris à la lettre, connoterait une antériorité chimérique. Mais on le pense ainsi invinciblement, parce qu'invinciblement la création est conçue à la manière d'un devenir, d'un être après le non-être. En raison de cette « nouveauté » prétendue, qui signifie seulement le caractère fini de la durée en arrière, on

réserve pour le moment premier le mot création au sens propre, et l'on dit pour la suite *conservation*, ou *création continuée*. On voit, en tout cas, que la dépendance première et la dépendance ultérieure ne sont pas deux faits de nature différente en eux-mêmes; ils sont identiques, et le mot création d'une part, conservation de l'autre ne sont distingués, anthropomorphiquement, que pour connoter le caractère fini du temps, par opposition à un passé éternel. On n'en doit donc pas conclure que la création, même liée à l'idée de commencement, puisse être conçue à la façon d'un événement historique. Ce n'est pas un événement, puisqu'il n'y a pas de théâtre où ce prétendu événement puisse se dérouler, puisqu'alors il ne se *pass*e rien, qu'aucun *changement* ne se produit, que ceci seulement est réel: le monde est; il est dans un premier instant qui n'a pas de précédent, bien qu'il doive avoir une suite; il est de par Dieu, et en ce sens il est créé de Dieu. Relation, toujours, et non pas événement ou coup de théâtre.

Pour ce qu'on appelle la *suite* de cette première création, et qu'on baptise, en conséquence, *création continuée*, ou *conservation*, il faut raisonner de même et se garder des mêmes illusions. Il n'y a là, au vrai, aucune « suite », aucune « continuation » et dès lors, au sens propre, aucune « conservation ». Ces expressions ne se réfèrent, saint Thomas l'explique longuement, qu'à nos façons de comprendre. La création ne saurait se renouveler ou se poursuivre au cours de la durée, puisqu'elle est extratemporelle comme action et, passivement, omnitemporelle en sa notion même. Le temps est inclus dans l'objet intégral que la création a pour rôle de relier au Créateur. Une relation *continue* n'a donc pas de sens. C'est le monde, qui continue, ce n'est pas la création. Il est, lui, dans le temps, mais la création n'y est pas; elle est, et par elle le monde dure, suspendu à Dieu selon sa durée comme selon son étendue ou son essence. Donc, création première et création continuée, c'est tout un; on ne les distingue que pour connoter dans le second terme le caractère successif de l'effet; la succession ou continuation est uniquement dans l'effet. Le monde est;

le monde dure; le monde, durée comprise, dépend de Dieu intemporellement, ce qui le fait dire créé, et c'est tout.

D'où l'on voit l'absurdité de ceux qui disent : le monde, une fois créé, n'a pas besoin d'être conservé; dès lors qu'il est, il sera, car l'être se conserve de lui-même; rien ne tend au néant, et la nature ne vit que de transformations. Absurdité, dis-je, que d'autres achèvent en disant : Le monde a toujours existé, et n'a donc jamais eu besoin d'être créé. De telles pensées ne reposent que sur une méconnaissance complète de ce que c'est que la création. La création n'est pas un événement qui puisse se réaliser une fois pour toutes, ou qu'on puisse esquiver en procurant d'avance ses effets. La création est la condition première de l'être en tant qu'être, par suite de l'être avec toutes ses qualifications, y compris sa durée, finie ou infinie n'importe. Puisque ce n'est pas une action dans le temps, on ne peut la limiter à un premier moment, ni d'ailleurs l'exclure parce que ce premier moment serait exclu lui-même, dans la supposition d'un monde éternel. Non; la création est une action étrangère au temps, supérieure au temps, latérale, tangentielle, et si le temps dure, si le temps est infini, le temps n'en est que mieux sous sa dépendance. Étant donné que l'être est, il dure, et il se suffit pour cela; mais encore faut-il qu'il soit! et, pour qu'il soit, il faut qu'on réunisse, à tout moment, les conditions de son être, y compris la Cause première. A cela répond la création, et l'existence d'hier, ni l'existence *ab aeterno* n'en dispensent en aucune façon; elles renouvellent seulement, autant de fois qu'on voudra, la même exigence.

Autre conséquence de cette doctrine, conséquence paradoxale en apparence, mais inévitable : la création, au lieu d'être intermédiaire entre Dieu et la création, ainsi qu'on le prétendait, est postérieure dans l'être à la créature. Une relation n'est-elle pas nécessairement postérieure à ce qui la fonde, un attribut postérieur à son sujet? Le monde créé est d'abord le monde; il est créé ensuite. Ensuite, dis-je, non d'une

suite temporelle, évidemment, mais dans l'ordre des pensées et des dépendances d'être.

Saint Thomas, qui dit cela, ajoute il est vrai que la création garde « une certaine priorité par rapport à l'objet auquel elle se réfère, et qui est le Principe de la créature ». Sans doute ! prise du côté de Dieu, la relation création est antérieure, ce qui revient à dire que Dieu est antérieur au monde, puisque la création, prise activement, c'est Dieu même. Mais ce n'est là pour la création qu'une « certaine » antériorité, c'est-à-dire, ici, une antériorité de point de vue, fondée sur nos façons de comprendre. On sait en effet qu'entre Dieu et la créature, les relations montent et ne descendent point. Dieu n'est relatif à rien, ne dépendant de rien ; tout, au contraire, est relatif à lui, parce que tout dépend de lui, est suspendu à lui, et que cette dépendance fait l'être même. En conséquence, la relation création, prise du côté de Dieu, n'est qu'une *corrélation* conceptuelle, un besoin de notre esprit ; ce n'est pas une réalité. La relation création n'est au vrai qu'un attribut du créé ; elle est donc logiquement postérieure au créé, et quand on traite de la création, ce qu'il faut mettre en avant tout d'abord, ce n'est pas la création même, qui alors ne reposerait sur rien ; ce n'est pas le néant, qui n'est rien ; c'est l'être.

B. — L'Éternité, ou la Non-Éternité du Monde.

Dans ces conditions, on doit comprendre que saint Thomas ne soit aucunement gêné, comme philosophe, par la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde, ou pour mieux dire de la régression indéfinie du temps. Il n'en est pas gêné ; il n'en est pas ébloui non plus ; il est indifférent en face d'elle, et il argumente avec sérénité pour prouver que : 1^o elle ne s'impose point, mais que 2^o elle est possible et n'a contre elle que la seule foi.

Cette thèse ne s'impose point ; car la nécessité d'un effet dépend de la nécessité de sa cause. La cause du monde est

Dieu, et Dieu agissant non par nécessité de nature, mais librement, vu que rien ne s'impose à Dieu que Dieu même. Le monde sera donc ce que Dieu décidera qu'il soit, en durée comme en autre chose. Si Aristote a cru le monde éternel, peut-être est-ce parce que sa philosophie, dénuée de foi, n'avait pas de la transcendance de Dieu une idée assez nette; il le séparait trop du monde d'une certaine façon, de l'autre il le plaçait en sa dépendance. Il faut bien dire que la pensée chrétienne a été seule, dans les siècles, à établir Dieu et le monde en des rapports vrais.

Du reste, l'idée de commencement absolu, qui paraît simple aux esprits superficiels, étant au vrai un abîme d'obscurité, on comprend qu'un penseur profond lui ait préféré volontiers une conception cyclique de la durée amenant des recommencements sans terme. Aristote dit ses raisons pour cela, et ces raisons portent absolument contre les fausses interprétations d'un *commencement* qu'il trouvait sur sa route; mais elles ne portent point en soi, et l'examen des principales peut nous en convaincre.

Aristote remarquait que le train du monde repose sur une nécessité immanente. Bien des choses naissent et périssent autour de nous; mais le fond de la nature est immuable; la trame du monde et ses grands rouages sont du nécessaire. On se rappelle que c'est là l'un des cinq points de départ adoptés par saint Thomas pour démontrer Dieu. Or le nécessaire est toujours, il ne peut ni commencer ni finir. On voit assez ce que prouve cet argument et ce qu'il ne prouve point. Il établit avec évidence que le monde en son entier n'a pas été engendré comme le sont les êtres particuliers qui nous avoisinent; ce qu'il y a de nécessaire en lui, a toujours été. Oui, mais cela suppose que le monde lui-même soit. Si le monde n'était pas, il n'y aurait ni contingent ni nécessaire. Si le monde n'a pas toujours été, il n'y a eu *toujours* ni contingent ni nécessaire. La prétendue preuve, prise absolument, est donc une pétition de principe; car ne faut-il pas supposer le monde, avant de le qualifier et de tirer de cette qualification telle ou

telle conséquence? L'ordre naturel des pensées est celui-ci : 1^o le monde est; 2^o il y a en lui du contingent et du nécessaire; 3^o le contingent périt et le nécessaire demeure, il demeure toujours; mais ce *toujours* n'exprime que l'extension temporelle du monde, et il n'exige pour elle nulle infinité. Celui qui crée le monde, Dieu, donne au monde la mesure de durée qu'il lui plaît.

Parmi ces éléments *nécessaires* que la nature contient, les anciens rangeaient d'abord et avant tout la matière, et l'éternité de la matière informe, antérieure ou sous-jacente à tous les phénomènes, paraissait de droit. Beaucoup, parmi les prédécesseurs d'Aristote, optaient pour l'antériorité, et donnaient pour rôle à la Divinité de débrouiller ou de *former* cette matière jusque-là chaotique. Aristote, lui, croit à l'éternité d'un monde tout formé, et il semble vouloir prouver cette éternité du monde par celle de la matière. Mais il en est de sa preuve comme de la précédente. La matière, dit-il, ne peut pas être engendrée, puisqu'il n'y a pas d'état antérieur, de « contraire » dont elle puisse sortir. Cela est démonstratif à l'égard d'une génération, mais ne prouve rien contre une création, qui ne suppose aucune antériorité, aucune condition quelconque, qui n'est pas même un devenir, et qui n'est pas dans le temps. La matière commencera, comme le reste, si Dieu veut qu'elle commence; elle ne sera pas proprement créée, n'ayant point d'être à elle seule; elle sera *concrée*, c'est-à-dire créée dans et par les composés existants au premier jour du monde.

Cette question de la matière éternelle a troublé beaucoup d'esprits; des Pères de l'Eglise même, comme Tertullien et Origène, influencés par le platonisme, ne voient dans la création telle que la décrit la Genèse que le débrouillement d'un chaos. Saint Basile va jusqu'à supposer une sorte de matière spirituelle précédant la création des anges. Mais il faut bien noter que ces Docteurs ne soustraient pas pour cela la matière à Dieu, ni par conséquent à la création au sens propre du terme. Il ne s'agit dans leur pensée que d'un mode d'agir. En tout cas, il semble bien qu'ils aient cru — arbitrairement — à une matière éternelle.

Une autre série d'arguments aristotéliens, repris depuis, repose sur ceci que tout fait nouveau dans le monde suppose un fait antérieur, que tout mouvement suppose un autre mouvement, tout instant un instant; que tout commencement est en même temps une suite. Un commencement absolu, dit après plus d'un autre Paul Valéry, « c'est nécessairement un mythe. Tout commencement est coïncidence; il nous faudrait concevoir ici je ne sais quel contact entre le tout et le rien. En essayant d'y penser, on trouve que tout commencement est conséquence; tout commencement *achève* quelque chose. » On voudrait demander la raison de cette affirmation. La conception est plausible et n'a rien contre elle en philosophie; mais on excède quand on prétend l'imposer. Il n'est pas sûr qu'Aristote l'ait voulu; saint Thomas ne le croit point, bien que, en citant sur ce point le Philosophe, il semble avoir forcé quelque peu les textes. En tout cas, la preuve est toujours à venir. On ne peut prétendre que l'idée de commencement, qui implique à coup sûr l'idée de suite, implique également, — et pourquoi? l'idée de quelque chose qui précède.

Dans l'ordre rationnel, on voit bien qu'il y a des suites sans qu'il y ait rétrogradation. Les conclusions géométriques se tirent des principes; mais les principes ne se démontrent point; ils sont, à l'égard du déroulement logique ultérieur, comme des commencements premiers; car, ainsi que le remarque saint Thomas « une conclusion est quelque chose de semblable au mouvement dans les choses de la nature. » (Q. III *de Potentia*, art. 1, rép. 6).

« En essayant d'y penser, dit-on, on trouve... » On dirait mieux : en essayant d'imaginer. De fait, notre imagination, formée du relatif, est dans une impuissance complète de se représenter un commencement absolu, soit dans l'ordre du temps, soit dans celui de l'espace. Cela donne-t-il le droit de *juger*, et de juger avec certitude, que le monde soit réellement infini en étendue, réellement infini en durée, c'est tout autre chose. Il y a là une pure pétition de principe.

Si le monde est éternel, tout état y procède d'un état antérieur, tout mouvement est précédé d'un autre mouvement, tout instant est à la fois un commencement et un terme. Mais partir de cette conséquence envisagée comme fait pour prouver l'antécédent même, c'est ce que la logique ne saurait permettre. Il n'est pas nécessaire, pour croire à un commencement absolu, de « concevoir je ne sais quel contact entre le tout et le rien », à moins que par *concevoir* on n'entende encore un travail d'imagination. Nous avons écarté l'idée d'un néant précédant le monde, l'idée d'une précession, de quelque nature ou absence de nature qu'elle soit. Nous ramener cette idée sous couleur d'objection, c'est « s'effrayer du visage qu'on a soi-même barbouillé. » Tout ce qu'il y a de réel ici, c'est le monde, avec son espace et sa durée intérieure à lui-même, qualifications de lui-même; il n'y a pas plus d'antériorité temporelle à tout le temps, fini ou infini, qu'il n'y a d'extériorité à tout l'espace. Ces deux cas se répondent, et à maintes reprises saint Thomas les rapproche. « Lorsque nous disons, explique-t-il : au-dessus du ciel il n'y a rien, l'expression *au-dessus* signifie un lieu purement imaginaire, en ce sens que nous pouvons nous représenter par l'imagination qu'on ajoute aux dimensions du corps céleste d'autres dimensions. » (Somme Th. I^a, Q. 46, art. 1, rép. 8). Et il en dit autant d'une durée précédant la durée première. A supposer que le monde ait vécu vingt milliards d'années, on pourrait en supposer trente, et ce serait comme une dilatation du temps, analogue à celle de l'espace si l'on agrandissait le monde. Si l'on voulait représenter graphiquement cette dilatation, on devrait évidemment, dans les deux cas, prolonger les axes au dehors de leurs précédents termes. Mais une telle *représentation* est purement imaginative; elle tient à notre mode de penser, né de l'expérience sensible et esclave des images spatiales. En réalité, tout se passerait au dedans du monde agrandi ou vieilli; ce monde aurait changé en lui-même, et il n'aurait pas davantage de dehors. Ceux qui croient au *commencement* l'imaginent souvent, je l'ai dit, d'une façon anthropomorphique

et faussent par là l'idée de création. Mais on voit que ceux qui nient le commencement peuvent être le jouet d'une illusion pareille, après avoir déjoué la première. Ils sont « habiles », dirait Pascal; mais « jusqu'à un certain point seulement. »

Il est à peine besoin de citer un argument qui se résout de lui-même, une fois l'idée de création bien comprise. Dieu est éternel; l'action créatrice est éternelle : comment le monde créé ne le serait-il pas? Cela ne s'ensuit point. Dieu est éternel non comme un antécédent qui aurait, dès qu'il est acquis, ses conséquences fatales, comme un réservoir toujours ouvert et qui devrait nécessairement couler : Dieu est une cause libre; ses communications sont le fait d'une volonté et se mesurent d'après elle, soit en durée, soit en extension ou en nature. L'action de Dieu est éternelle; mais cette action est déterminée par une certaine conception de son effet, et l'effet sera conforme à cette détermination, non à l'action en sa réalité ontologique. Du reste, en s'exprimant ainsi, on fait de larges concessions à nos façons de comprendre. L'objectant semble vouloir dire que le monde doit exister *aussitôt* que Dieu existe, *aussitôt* que l'action de Dieu est posée, et cela, à la vérité, n'a pas de sens. Pris à la lettre, cela place Dieu dans le temps; cela lui donne une durée de même ordre que la nôtre, puisqu'on la lui compare et qu'on veut les amener toutes les deux à coïncidence. Or c'est là une énorme erreur. L'existence et l'action de Dieu ne sont pas des phénomènes temporels infiniment lointains; ils coexistent à tous les temps et n'appartiennent à aucun; ils sont intemporels, hors cadre. L'existence de Dieu, c'est Dieu; l'action de Dieu, c'est Dieu. En aucune hypothèse on ne peut donc faire coïncider la durée du monde avec la durée de Dieu. Le monde fût-il « éternel », c'est-à-dire sans terme de durée en arrière, il n'en serait pas moins infiniment éloigné de la durée de Dieu, étranger à cette durée. Que dis-je, il serait moins près de l'éternité divine qu'il ne l'est dans l'hypothèse du commencement; car il serait plus indéterminé et plus imparfait encore, n'ayant

aucun point de départ, de même qu'il n'aura aucun terme; l'éternité de Dieu, au contraire, est souveraine perfection toute ramassée en soi dans l'indivisible, n'étant que Dieu même, conçu sous le rapport du temps.

Bref, il n'y a aucune raison nécessaire de l'éternité du monde, et le terrain est libre pour la foi. Mais nous disions qu'inversement, la foi ôtée, il n'y a aucune raison nécessaire exigeant un commencement du monde. C'est la thèse en apparence audacieuse de saint Thomas, en réalité toute simple, et qui n'est pas loin, ce nous semble, d'être comme une pierre de touche des esprits. Un esprit imaginaire y achoppe; un esprit métaphysique s'en enchante.

La raison *a priori* de cette thèse, c'est que la « nouveauté » du monde, disons mieux le caractère fini du temps en arrière, ne pourrait être objet de démonstration que de deux façons : soit en partant de la nature du monde, qui aurait ou n'aurait pas de quoi durer toujours; soit en considérant la cause du monde, qui est Dieu. Il n'y a pas de troisième terme, parce qu'en dehors du monde et de son auteur, il n'y a rien. Or, de la nature du monde on ne peut rien tirer; car une nature des choses abstrait de la durée et comporte par conséquent une durée quelconque. Qu'est-ce qui empêche qu'une chose qui existe aujourd'hui ait existé hier, avant hier et ainsi sans terme, à ne regarder qu'elle-même? On peut dire qu'elle ne pouvait pas exister à telle date, parce qu'à telle date ses raisons d'être n'existaient pas; mais on remonte ainsi à la cause; or à l'égard du monde dans son ensemble, il n'y a de cause que Dieu. Si Dieu a voulu le monde éternel, la raison d'être du monde a toujours existé, et le monde a pu toujours exister, se trouvant de soi prêt à l'existence à tout moment de la durée éternelle. En ce qui concerne Dieu, on ne voit pas comment sa volonté à cet égard pourrait être liée. Dieu fait ce qu'il veut. Une seule chose l'arrêterait, si l'on peut dire, c'est le contradictoire. Mais on serait bien embarrassé de prouver que l'hypothèse de l'éternité du monde soit contradictoire.

On l'a essayé cependant, et de maintes façons. Mais tout ce qu'on en a dit paraît à saint Thomas de fort peu de poids, et il le réfute avec une magistrale aisance. Je ne veux pas reprendre ici, ayant traité cette question à plusieurs reprises¹ le détail des arguments en question. Tous procèdent des mêmes illusions, qui sont les suivantes : 1^o on confond entre un commencement en cours d'action, tel que nous en présente la vie de la nature, et un commencement absolu, auquel on voudrait donner la même règle. Un événement de ce monde se produit toujours à un moment donné : donc, suppose-t-on, l'événement créateur a dû se produire aussi à un moment donné. Nous avons fait voir déjà l'enfantillage de cette conception. La création, *même* dans l'hypothèse du temps fini, n'est pas un *événement* ; elle n'a pas lieu à un *moment donné* d'une soi-disant durée éternelle, qui n'est qu'un mythe. Conclure de ce qui se passe dans le relatif à ce qui devrait se passer dans l'absolu, c'est, dit saint Thomas, ressembler à l'enfant dont parle Maïmonide. On lui disait : l'homme vient au monde après neuf mois de gestation, et il répondait : c'est impossible ; un homme ne saurait passer neuf mois sans boire, manger et le reste, ne pouvant passer ainsi même un jour.

2^o On se figure que lorsqu'on dit : le monde est éternel, c'est-à-dire : la régression vers le passé remonte à l'infini, ces mots : à *l'infini*, désignent un terme réel vers lequel le regard prétend s'avancer, bien qu'on le déclare à une distance incommensurable. En dehors de cette supposition, que signifieraient des objections comme celles-ci ; le passé infini n'aurait pu être *traversé* ; le nombre infini des jours passés fait un *total* à la fois impossible à *réaliser* et impossible, s'il existe, à augmenter, etc., etc ? Ces arguments sous-entendent qu'il y a, fût-ce à l'infini, un premier jour du monde, à partir duquel on peut exécuter une *traversée*, ou constituer un *total*. Or ce

1. Cf. *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 283 et suiv. Paris, Alcan ; Traduction de la Somme théol. *La Création*, p. 242 et suiv. Edition de la Revue des Jeunes. *Revue thomiste*, III, 1895.

sous-entendu contredit à l'hypothèse même. Ces mots : à l'*infini*, ne peuvent pas désigner un terme. En ce sens, rien n'est à l'infini. A l'infini signifie une loi de régression sans arrêt; cette expression doit être comprise adverbialement, non substantivement. On peut aller en arrière *infiniment*; mais on n'arrive jamais à un point de départ; par conséquent on ne peut organiser une traversée, ni établir un total. Le passé, dans l'hypothèse infinitiste, n'est pas un tout; car l'infini, ainsi que le montre Aristote, répugne à l'idée de tout autant que l'indéterminé au déterminé et le potentiel à l'actuel, qui sont des contraires. L'infini dont on parle n'est donc pas un nombre, et tout ce qu'on y oppose, avec Cauchy ou avec d'autres, au nom de l'impossibilité du nombre infini actuel, est sans pertinence. Sans compter que le nombre infini actuel n'est pas si certainement impossible. Pascal et Leibniz y croyaient. Saint Thomas déclare (C. Gentes, II, 81), que l'infini actuel ne répugne pas aux principes d'Aristote, et si lui-même l'a écarté dans la Somme théologique, il s'était exprimé tout autrement dans l'opuscule sur l'Eternité du monde et dans la *Physique*.

Du reste, qu'on y songe bien, le passé, fini ou indéfini, ne fait de composition que dans notre esprit; en soi, il n'a jamais existé que pièce à pièce, instant par instant, c'est-à-dire en quelque chose qui n'est même pas une partie de lui-même; car l'instant n'est pas une *partie* du temps. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que le temps n'existe formellement que dans notre âme ¹. Il est donc illusoire de se représenter l'étendue « entière » du passé supposé infini comme un *ensemble* achevé, acquis, à l'égard duquel, il y aurait lieu de se demander si l'on a pu réellement l'acquérir, ou si l'on peut y ajouter quelque chose. C'est par l'effet d'une fausse imagination qu'on parle, dans l'hypothèse, du *nombre* des jours passés, de l'*ensemble* des siècles écoulés. Ces ensembles ne sont

1. *Commentaires sur la Physique d'Aristote*, L. IV, leçon 23. Voir notre *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 41 et suiv.

qu'autant que nous les créons; nous les créons toujours finis, et ils ne font donc pas question, relativement à la possibilité ou à l'impossibilité de l'infini en acte.

Quant à l'*éloignement* infini du point de départ des choses, qui est le fondement exprimé ou sous-entendu d'une foule d'arguments qui se croient forts, c'est là aussi une imagination à détruire. Le point de départ des choses, dans l'hypothèse infinitiste, n'est ni loin ni près, puisqu'il n'existe pas. Chaque point de la durée est *quelconque*, par rapport au tout illusoire. En progressant, le monde — je veux dire l'univers total — ne s'éloigne pas plus d'un point de départ qu'il ne se rapproche d'un terme, qui pour personne ne doit exister. A chaque instant, ce monde avance par rapport à un terme antécédant déterminé quelconque; il se rapproche d'un terme ultérieur quelconque; mais à l'égard d'un « ensemble » fictif, il n'avance ni ne recule; il est *sans position*, comme un point sur une droite infinie en mathématiques; il n'est ni ici ni là; on ne peut dire que dans dix mille ans il sera plus loin de son début ni plus près de son terme; il aura toujours devant lui et derrière lui deux infinis d'une égale indétermination, et à leur égard il se tient, tout en progressant de terme à terme, d'ensemble défini à ensemble défini, dans une sorte d'immobilité éternelle. Le même présent, toujours fuyant, demeure, en dépit de sa course vestigieuse, dans un perpétuel milieu.

3^o Ceux qui nous suivent jusque-là s'arrêtent parfois et disent : mais alors le temps que Dieu crée est un indéterminé. Et comment réaliser l'indéterminé? La réponse n'est pas difficile. Le temps est indéterminé comme ensemble; aussi avons-nous dit qu'il n'a pas d'ensemble; aussi, comme ensemble, et par suite comme indéterminé, Dieu ne le crée-t-il point. Dieu le crée comme il est, successif, se réalisant partie par partie, dans le réel et dans l'âme, puisque nous avons dit qu'il dépend de l'un et de l'autre. Nous expliquions plus haut que la matière première n'est point créée en elle-même, mais dans et par le composé matériel, précisément parce que, prise à part, elle est indéterminée et n'a pas d'existence propre.

Il y a ici quelque chose de semblable. La durée, comme ensemble, qu'elle soit finie ou infinie, n'a pas d'existence propre; elle ne l'acquiert que dans la pensée. En elle-même, sa réalité est celle du monde considéré dans chacun de ses états. Elle est donc créée ainsi en elle-même, et en outre elle est créée en nous, comme nos idées sont créées, comme tout est créé de ce qui vraiment existe.

Tout cela peut être difficile à penser; mais c'est la vérité quand même. Et comment s'étonner que la création, lien de la créature avec Dieu, participe au mystère de Dieu? Ceux qui en croient avoir l'idée claire sont simplement victimes de leurs illusions. Il faut dire de la création ce qu'on dira plus loin de la motion première et de la providence. En l'un de ses deux aspects, elle est Dieu même; en l'autre elle est au point de fusion de la créature avec Dieu, de l'être avec le Super-être, et elle absorbe ainsi le mystère de Dieu communiqué, de l'infini conjoint au fini par une inconcevable soudure.

Quant aux prétendues démonstrations *scientifiques* du commencement ou de la fin du monde, saint Thomas ne put évidemment en faire état; mais il n'y a pas de doute qu'il n'y eût vu de purs enfantillages. Nous ne savons rien de l'univers en son tout. Nos « lois » sont tirées d'expériences à cet égard extrêmement réduites; elles sont toutes approximatives; rien ne nous assure qu'elles ne soient point des cas particuliers de lois plus larges, régissant des ensembles ignorés de nous. Prétendre faire entrer les deux infinis de Pascal dans une formule thermodynamique et en augurer le sort de cet univers « dont le centre est partout et la circonférence nulle part », ce serait l'effet d'un manque d'imagination un peu risible. Aristote en hausserait les épaules, comme de la prétention de ces gens qui voulaient lui démontrer le commencement du monde par les débuts de la civilisation hellénique ¹.

1. On consultera avec fruit, à cet égard, Abel Rey : *Le Retour éternel et les Philosophies de la Physique*.

Enfin, aux yeux de notre auteur, c'est uniquement en théologie que la question de l'éternité ou de la non éternité du monde peut être résolue. En philosophie, c'est un *problème*, au sens aristotélicien du terme. On peut argumenter dans les deux sens; on peut se fixer *ad libitum*, sans que rien de nécessaire puisse départager les penseurs, puisque la seule volonté de Dieu pourrait trancher le débat, et que la philosophie ignore ce que Dieu veut, n'atteignant, comme suprême effort, que la nécessité de Dieu et ce qu'elle implique de nécessités y incluses. Les chrétiens, pour se fixer, font appel à leur autorité doctrinale, qui a toujours compris dans un sens finitiste très arrêté ces paroles de la Genèse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.*

C. — La Création s'étend-elle à l'Univers en son tout? La Matière. La multitude et la variété des choses.

L'idée de création une fois fixée, en elle-même et au point de vue de la durée qu'elle affecte, on peut se demander si l'objet de la création est bien le monde en son tout, en sa matière d'abord, ensuite en la multitude et la variété de ses formes et de ses êtres.

En ce qui concerne la matière, nous avons cité déjà, à un autre point de vue, les opinions anciennes auxquelles avait affaire saint Thomas. Je dis à un autre point de vue, parce qu'il s'agissait alors de durée et non de dépendance à l'égard du premier Principe. Mais en fait, les philosophes anciens qui croyaient à l'éternité de la matière la jugeaient aussi indépendante à l'égard de Dieu, victimes, comme ceux des chrétiens que nous avons combattus, de la confusion relevée entre le problème du commencement et le problème de la Cause première. Pour eux, la matière était non seulement un principe coéternel au premier Principe, mais un principe indépendant et par suite, en ce qui concerne le devenir du monde, un coo-

pérateur. Dieu et la matière, le Demiurge et le chaos (à moins que Dieu ne fût remplacé par des principes physiques) expliquaient le monde, au lieu que Dieu expliquât tout, y compris la matière elle-même.

Il semble bien qu'il y ait là une tendance permanente de l'esprit. Ainsi que le remarque saint Thomas, on ne s'élève pas facilement à la généralité de la question qui se résout par la Cause première. L'instinct grossier ne voit d'abord dans toute la nature que des transformations extérieures et superficielles d'une même substance commune, et dès lors n'a besoin de causes que les propriétés matérielles. Si la pensée se résout à reconnaître un travail de nature plus profond, si elle atteint aux *essences*, c'est-à-dire à des idées de nature voulues pour elles-mêmes et dont les propriétés matérielles ne sont que des prodromes ou des conséquences, la question de cause est reportée plus haut ; il faut trouver une origine aux essences, et c'est à cette question, outre celle de la *connaissance* qui lui est connexe, que répondit Platon par l'invention géniale des Idées. Sur ce terrain, Aristote refusa de le suivre ; il ramena les Idées, sous le nom de *formes*, du monde des causes à celui des effets, en les incorporant aux substances physiques. Dès lors, la question de cause, en ce qui concerne les essences, se posait de nouveau. Aristote la résolut, en métaphysicien, par son système des cieux animés, et en physicien par la théorie du zodiaque. C'est-à-dire que la position plus ou moins oblique et alternative des rayons solaires, au cours de l'année, comme elle était cause du chaud et du froid, était cause aussi, par une influence plus cachée, analogue à celle des *radiations* modernes, de la naissance et de la destruction de toutes choses à titre exécutif. Quant à la pensée que les essences, idées de la nature, manifestent, elle était fournie par le premier Ciel, qui lui-même, animé, la puisait dans la contemplation de l'Acte pur.

Ces idées nous étonnent aujourd'hui ; mais elles répondent à une nécessité permanente. Mieux valait errer de cette façon que de méconnaître les problèmes, ainsi que font tant des

nôtres. Le problème des essences se pose; nul ne le peut éluder sans aveuglement. Mais on voit qu'en le résolvant, les Anciens négligeaient celui de la substance totale. La matière restait comme résidu au fond de leurs explications. D'où venait la matière? Ils ne se le demandaient pas; ou bien ils répondaient : elle est éternelle; elle est la base et comme le territoire du travail divin qui s'exécute dans le monde; elle et la divinité sont deux principes conjoints, l'une comme *acte* parfait, l'autre comme potentialité pure, et ainsi s'explique tout le réel.

Mais, remarque saint Thomas, l'explication ne porte alors que sur les qualités et sur les essences; elle ne porte pas sur l'être en son tout, sur l'être en tant qu'être. La question de l'être en tant qu'être, suprême question métaphysique, n'est pas résolue. On dit bien comment le blanc devient noir, le froid chaud, le dense rare ou réciproquement : à cela suffit la considération des propriétés matérielles. On dit aussi comment tel être devient tel autre en une transmutation substantielle. Mais ce ne sont encore là que des considérations particulières. Il s'agit de *tel* être, ou de l'être affecté de *telle* manière. L'être comme tel est sans explication. Or c'est lui que l'idée de création envisage. Il s'agit de fonder les choses en leur tout, et dès qu'un élément, en elles, a la qualité d'être, il relève de la création. N'est-ce pas le cas de la matière? C'est le cas, évidemment, de tout ce qu'on nomme. Si la matière n'était pas être, on ne la mentionnerait point parmi les éléments du réel. Elle n'est pas *un être*, n'ayant ni détermination ni unité propre; mais elle est *de l'être*; elle appartient à l'être au titre de pouvoir d'être, et cela suffit pour qu'on la dise non pas créée à proprement parler, puisqu'elle ne peut subsister à elle seule, mais *concrée*, ainsi que nous le disions. Au demeurant, elle rentre, ainsi que tout, dans l'objet de la création, et c'était le problème.

Il faut le noter avec soin, de quelque façon que l'on conçoive la matière, et n'eût-on pas à son sujet les idées hautement métaphysiques de saint Thomas, le problème demeure. D'où vient l'étoffe dont la nature est faite? Est-elle

une création de Dieu? Est-elle indépendante, étrangère à toute présupposition, présupposée elle-même à tout ce qui existe? Il y a nécessité de répondre.

Dans la Somme contre les Gentils (L. II, ch. XVI), saint Thomas entre en discussion avec les partisans de la matière indépendante et prouve l'inanité de leur thèse. A quoi bon une matière en face d'un agent, demande-t-il? Evidemment pour servir de réceptacle à son action. Son action n'est donc pas douée d'une puissance totale; elle est servie pour une part, et en conséquence le résultat ne lui appartiendra point en toute possession; car comme l'action appartient à l'agent en tant qu'elle vient de lui, elle appartient aussi au patient en tant qu'elle y réside. Or peut-on parler ainsi de Dieu? Dieu n'est-il pas tout-puissant? Son action ne se suffit-elle pas à elle-même, étant identique à son être, étant donc tout être, soit en réalité pour Dieu même, soit en pouvoir de communication? A quoi bon dès lors rêver d'une matière coéternelle, que Dieu devrait présupposer pour avoir à quoi se prendre, comme le statuaire a besoin d'un marbre. L'artisan serait Dieu pour son ouvrage, s'il pouvait en créer la matière par son art. Dieu est cet artisan souverain. Dieu se donne sa matière aussi bien que ses idées d'art; il n'est pas plus impuissant à l'égard de ceci que de cela; il est toute-puissance d'être, et il donne donc tout l'être.

En outre, si un agent a besoin d'une matière, c'est sans doute d'une matière en rapport avec son action, en proportion avec elle, de telle sorte que tout ce qu'il peut faire, cette matière puisse le recevoir. Sans cela, sa puissance d'agir, qu'on dit liée à une matière, deviendrait vaine pour autant et n'aurait, pour autant, aucun moyen de se manifester. Supposition inacceptable partout, mais surtout à la racine de l'être. Dans la nature des choses, rien n'est vain; tout ce qu'on y peut réellement faire peut toujours réellement y être fait. Mais est-ce le cas de la matière à l'égard de la puissance divine? Evidemment non. Dieu peut faire infiniment plus de choses que la matière ne peut en recevoir. La matière est bornée aux créa-

tions physiques, encore en des formes déterminées, et dans une quantité déterminée, ainsi que le déclare Aristote. Il y a bien autre chose dans l'être, et surtout dans le possible. La puissance de Dieu est rigoureusement infinie. Comment cette puissance s'exercera-t-elle, si la matière la conditionne? Et si elle ne la conditionne point, pourquoi la lui oppose-t-on comme un co-principe, principe co-éternel et présupposé à ce qu'elle crée?

Au surplus, quand, dans la nature des choses, deux réalités sont ainsi liées de façon à former un certain ordre, il est nécessaire que l'une des deux procède de l'autre ou toutes les deux d'une troisième; sans cela, leur ordre, leur concours harmonieux et fécond n'aurait d'explication aucune; on serait obligé de l'attribuer au hasard, et le hasard n'a point de place dans la constitution toute première des choses, ne résultant jamais que de leurs interférences. Si le hasard était là, à plus forte raison serait-il partout ailleurs, et l'ordre éclate dans la nature. Si donc il existe une matière co-éternelle répondant à l'action de Dieu et en liaison harmonieuse avec elle, il faut supposer ou que l'un procède de l'autre ou tous les deux d'un troisième. Or Dieu ne peut pas résulter de la matière, ni davantage résulter avec la matière d'un troisième principe. Ces deux solutions sont exclues par hypothèse, si nous sommes en face du vrai Dieu; car ce qu'on appelle Dieu, c'est la cause première, et Dieu ne serait plus au sommet de la causalité si on lui attribuait à lui-même, soit individuellement, soit conjointement, une cause supérieure.

Dieu est donc cause de la matière. Est-il cause également, et cause propre, de la multiplicité et de la diversité des êtres; ou bien sa causalité n'est-elle que générale et sommaire, portant sur les premiers éléments du monde, non sur l'ensemble et le détail des combinaisons, des faits et des êtres? Il y a là aussi une grande question, qui a donné lieu à des réponses diverses, et les conséquences s'en feront largement sentir quand nous parlerons de la providence.

Que Dieu soit ainsi étranger aux résultats de sa création initiale et n'ait de regard, d'intention et d'efficace qu'à l'égard des êtres premiers, c'est ce que saint Thomas déclare irrecevable au premier chef. Ce serait, dit-il, faire du monde objet de l'expérience une œuvre de hasard; car ce qu'on appelle de ce nom, c'est ce qui résulte du concours d'agents déterminés chacun pour son compte, mais sans que les résultats du concours soient eux-mêmes déterminés par une causalité supérieure, sans que le concours soit le moyen d'une intention dirigeante. Or, tel serait ici le cas, puisque, par hypothèse, la causalité de Dieu ne visant que les premiers éléments du monde, et chacun de ceux-ci n'ayant évidemment d'efficacité formatrice et organisatrice que dans sa ligne, les résultats de leur concours seraient sans cause propre. Mais peut-on attribuer au hasard ce qu'il y a de meilleur dans l'univers, à savoir l'ordre? A quoi servirait Dieu? A quoi bon l'invoquer comme la suprême explication, si le suprême effet lui échappe? Le meilleur des effets ne doit-il pas être attribué finalement à la meilleure des causes? Que celle-ci se donne des intermédiaires, cela se conçoit; cela est même requis, ainsi que nous le ferons voir; mais qu'elle soit étrangère au meilleur et qu'elle en laisse le bénéfice au hasard, c'est ce qui n'est pas supposable. La création ne serait plus alors une création. L'ordre de l'univers est comme la *forme* ultime qui l'enveloppe, qui en fait l'unité, qui en fait l'être même en tant que tout. Si donc on dit : Dieu crée l'univers, on ne peut dire ensuite : ce qui est proprement l'univers, à savoir la multiplicité organique des choses, leur distinction, leurs liens, échappe à sa causalité suprême.

Et pourquoi le dirait-on? A cause de la simplicité de Dieu, qui ne pourrait vouloir et produire que le simple? Mais nous avons vu que la simplicité de Dieu n'est point exclusion; elle est richesse. Serait-ce à cause du mal? nous montrerons que le mal ne porte en rien préjudice à l'Ordonnateur. Il faut donc maintenir que l'intention créatrice implique d'elle-même et directement la multiplicité de son œuvre. Et la raison en est

que le créé étant nécessairement défailant par rapport à l'être premier, le *quantum* de perfection attribué à l'univers par la Sagesse suprême ne pouvait se concentrer normalement en une seule nature. Dieu n'eût pas plus été manifesté, alors, que la matière aux virtualités indéfinies ne le serait si la nature ne présentait qu'un seul être. La diffusion du bien s'opérant par dégradation à partir du souverain Bien, qui est synthèse, devait aboutir à une multiplicité analytique des biens, à une variété d'êtres et de perfections dont l'effort combiné serait d'épanouir avec plus de richesse le Super-Etre.

En outre, la diversité et les degrés permettent à la création de ressembler à Dieu en plus de choses; car, en Dieu, il y a la bonté et il y a la diffusion de la bonté : la créature ne sera-t-elle pas plus proche de lui, si, outre sa bonté propre, elle trouve le moyen de se répandre? Or cela n'est possible qu'avec la diversité, qui fonde les échanges. Et ce n'est pas seulement l'être de Dieu ou sa perfection qui est ainsi mieux représenté, c'est aussi sa pensée, que nous savons d'une infinie richesse. Au vrai, la pensée de Dieu et Dieu sont en soi identiques; mais nous les distinguons, et il y a donc là un nouvel aspect de la preuve. Dieu multiplie les êtres comme on fait des paroles d'un discours, ne pouvant d'un seul mot tout dire.

Il s'ensuit naturellement que l'inégalité, elle aussi, vient de cette source. Car si la multiplicité est obtenue, comme on vient de le voir, par la dégradation d'une perfection *une*, le plus ou moins d'approximation ou d'éloignement par rapport à cette unité parfaite donnera lieu nécessairement à une diversité inégale des natures. L'être ne peut se voir limité que par le non-être. C'est donc par de successives négations que l'échelle des valeurs d'êtres pourra se constituer à partir de l'être parfait; comme c'est par de successives additions qu'elle se forme à partir de la potentialité pure. C'est ce qu'on voit dans toutes les classifications : *vertébrés, invertébrés; animal raisonnable, animal irraisonnable*, etc. Aussi Aristote a-t-il comparé la série des formes d'être et de leurs définitions à celle des nombres, où l'addition ou la soustraction de l'unité change l'espèce;

par où il affirme implicitement que la diversité inclut des perfections graduées, tout au moins dans le domaine des essences.

S'agit-il des individus, leur multiplication ayant pour origine la matière, et la matière ayant pour raison d'être de manifester la forme. il s'ensuit que les multiples individus d'une espèce ont pour rôle d'épanouir les virtualités de cette espèce, et ainsi, la multiplicité matérielle ou individuelle se rapporte à la première et bénéficie de la solution acquise. De toute manière, le problème de l'inégalité des êtres et celui de leur diversité, de leur multiplicité ne sont qu'un seul et unique problème. ou si l'on veut ils se résolvent l'un par l'autre. De même qu'une participation du bien suprême devait être multiple, sous peine de ne pouvoir atteindre au degré de bonté que nous manifeste l'univers : ainsi cette participation devait être échelonnée, et par suite inégale.

D'où l'on voit l'erreur des philosophes qui ont cru devoir attribuer les inégalités de la nature et de l'humanité uniquement à des causes particulières, ou bien au libre arbitre, au lieu d'y voir la divine nécessité de l'ordre. C'est ainsi que les Manichéens, estimant que Dieu parfait ne peut produire que le parfait, ont rattaché à Dieu les êtres spirituels et incorruptibles, abandonnant les êtres corruptibles au mauvais principe. Et il arriva qu'Origène, en voulant s'opposer à eux, tomba dans une erreur pareille. Il concéda que Dieu excellent et juste ne pouvait être cause que de l'excellent et du juste. Il en conclut que seules les créatures excellentes, les créatures raisonnables, image de Dieu, étaient de création divine, et qu'elles avaient été formées toutes égales. Leur libre arbitre et l'usage différent qu'elles en avaient fait étaient cause, disait-il, des inégalités survenues. Les unes avaient été placées au rang des intelligences pures, les autres liées à des corps, et dans ces deux séries, la diversité des degrés tenait à la diversité des mérites ou à la gravité des fautes. Telle était pour Origène l'origine des corps naturels et de leur diversité. Sur quoi saint Augustin écrivait : « Qu'y a-t-il de plus insensé que d'as-

signer pour cause à la création de ce soleil, qui brille, unique, dans un unique univers, non le désir de l'architecte divin de pourvoir à la beauté et à l'utilité des choses corporelles, mais la volonté de punir une âme, parce qu'elle avait commis telle faute. De telle sorte que si cent âmes avaient péché de la même manière, notre monde aurait donc cent soleils? » (Cité de Dieu, II, 23).

On sait que Schopenhauer, Renouvier, Kant lui-même ont élaboré, pour des motifs assez peu différents, des théories semblables. Schopenhauer, jugeant le monde mauvais, l'interprète comme une chute de la Volonté dans le multiple et l'imparfait, à partir d'une condition une et parfaite où elle n'aurait pas su se maintenir. Renouvier attribue à une sorte de péché originel la réduction de l'humanité primitive, personne pure, à l'état de cosmos imparfait et progressif, à charge de remonter, par l'effort civilisateur, vers son Eden perdu. Emmanuel Kant, sans aller jusque-là, se fait voir touché du même esprit, quand, plaçant le libre arbitre hors du *phénomène*, dans je ne sais quel *en soi* inaccessible à l'expérience, il attribue à une responsabilité primitive les caractères d'une volonté *phénoménale* désormais livrée au déterminisme. Enfin, dans maints poètes contemporains, dans Sully Prudhomme, dans Paul Valéry, on nous présente avec insistance l'être même comme une déchéance et comme une erreur.

Soleil! soleil! faute éclatante!

Toutes ces doctrines méconnaissent les nécessités de l'ordre; elles cèdent au particularisme des causes, aux dépens de la Cause première et de son irréfragable sagesse. Peut-il entrer dans une intelligence saine, observe saint Thomas, que les *natures*, premier fondement de l'action, soient elles-mêmes le résultat de l'action, et qu'elles deviennent ainsi accidentelles, c'est-à-dire le contraire de ce que nous appelons nature? D'ailleurs, que parle-t-on ici de justice? N'est-il pas clair que la constitution toute première des natures est antérieure à

toute convenance et à toute dette? Une convenance se mesure d'après la façon d'être du sujet, c'est-à-dire sa nature, et tout mérite à plus forte raison présuppose celle-ci, puisque le mérite est relatif à l'action, qui est postérieure à l'être.

Non, l'inégalité procède de Dieu comme son effet direct, ou tout au moins directement voulu. Elle est une condition de la perfection universelle, de l'harmonie, expression souveraine du bien.

D. — La Création et le Mal.

Il y a lieu toutefois de prendre en considération le mal, dont la hantise est à la base des principales erreurs en cette matière.

Qu'est-ce que le mal? Ce n'est pas une positivité, c'est un manque; c'est une imperfection de ce qui est, une limite à son être, un obstacle à son achèvement comme tel. A ce titre, on n'a pas besoin de lui chercher une cause. Le mal n'a pas de cause propre, n'étant pas de l'être, étant une pure privation. Néanmoins, le fait du mal est bien, lui, une chose positive. Le mal n'est pas; mais *il y a* le mal, et puisque cet accident, ce manque se produit en raison même du complexe des causes, il y a lieu de juger celui-ci et d'en demander raison à la Cause première. Or les principes de solution sont ceux mêmes que nous avons avancés tout à l'heure.

L'univers s'établit, ainsi que nous l'avons dit, par épanouissement du souverain Bien, et en vertu de participations échelonnées dont chacune exprime Dieu à sa manière, dont chacune est donc bonne, bien que nécessairement défailante. Le parfait ne se réalise pas deux fois. Dieu est l'être à l'état plein; mais à sortir de lui, l'être, nécessairement, se dégrade, et avec l'être, le bien, qui lui est réellement identique. La multiplicité des natures limitées et par suite faillibles a sa compensation dans l'unité d'ordre, et c'est en vue de cet ordre qu'est permis le mal. Sans lui, ou pour mieux dire sans la

diversité des natures qui le permettent, la manifestation du divin serait moins riche. Chaque nature, comme telle, quelque inférieure qu'elle soit, comporte un bien *sui generis* que nul bien ne saurait suppléer, et qui était donc dû à l'univers, étant donné le degré de bonté que lui destinait la Sagesse suprême. Souvenons-nous que les *essences* épanouissent l'être, et que ce serait appauvrir celui-ci que de lui en ravir une quelconque. Or celles qui sont défailiantes de soi, ou, ce qui revient au même, en raison du milieu naturel qui est comme leur prolongement et sans lequel elles ne sauraient se définir, celles-là, dis-je, doivent défaillir en fait plus ou moins, et ainsi donner lieu au mal, à moins qu'on ne charge la puissance souveraine d'empêcher cet écart par une intervention permanente. Mais cette requête serait bien peu sage. Notre étude de la Providence montrera que celle-ci a pour rôle de donner les natures à elles-mêmes, non de les arracher à leur fonctionnement et à leurs tendances. Or que seraient des natures défailiantes, à qui leur propre auteur donnerait de ne défaillir jamais? Ce qui peut vraiment défaillir et qui est laissé à soi, de temps en temps défaille.

Au surplus, dans un ordre fait d'êtres agissant et réagissant les uns sur les autres, le mal, bien que non-être en soi, est indirectement une condition de l'être, étant une condition de l'action. Cet argument, déjà touché à propos de l'inégalité des natures, ne vaut pas moins ici. Que deviendrait l'activité universelle, si la contrariété cessait d'y entretenir des échanges, et, matériellement ou moralement, ne faisait de la défaillance des uns, êtres ou phénomènes, la rançon du devenir ou du succès des autres? « Que deviendrait la vie du lion sans l'occision de la brebis, et la patience des martyrs sans la malice des persécuteurs? » Le bien a plus de force en bien que le mal en mal; le premier a plus de valeur que le second n'en consume. N'y a-t-il pas plus d'utilité à ce que la maison soit ferme, qu'il n'y a d'ennui à enfouir ses fondements sous la terre? Le mal est mal; mais qu'il y ait du mal, c'est un bien. Et s'il en est ainsi quant au premier établissement des choses, dans les

effets derniers le même résultat se retrouve. Il y a du déchet; mais ce n'est pas un déchet brut, puisque le but tout à fait final, qui est la manifestation du divin, s'y retrouve sous une autre forme, à savoir, s'il s'agit du déchet matériel, par la manifestation des plus hautes lois cosmiques; s'il s'agit du déchet moral, par la manifestation de la justice, qui est la loi de l'ordre moral.

Ce n'est certes pas à dire que notre univers créé soit le meilleur possible. Ceux qui l'ont dit ont cédé à de généreuses aberrations. Pour saint Thomas, notre univers est le meilleur possible étant donné les éléments dont il est composé; mais il suffirait, pour l'améliorer, d'augmenter le nombre des éléments qui l'intègrent, ou d'en hausser la valeur et d'enrichir par là leurs rapports. Cet enrichissement serait-il exigible? Au nom de quoi? Rien n'oblige Dieu, hors sa propre nature toujours satisfaite. A y bien réfléchir. d'ailleurs, le monde le meilleur possible n'est pas possible; car au-dessous de Dieu infini, où arrêterait-on la série ascendante des valeurs? On ne pourrait le faire qu'arbitrairement. Quoi que Dieu puisse faire, son œuvre sera toujours, par rapport au possible sans fond, dans une relation d'indigence incommensurable. de même que par rapport au néant et aux infinis de décroissance qui s'y acheminent, il est une indicible merveille. A l'égard de ces extrêmes, notre univers est *quelconque*; on ne peut rien prononcer touchant sa valeur, ou l'on peut prononcer tout, suivant le terme auquel on le compare. Il est le meilleur, il est le pire; il a sa face néant, il a sa face être; il est « un tout par rapport au néant, un néant par rapport au tout », ainsi que dit Pascal.

E. — L'Unité de la Création.

Mais encore cet univers est-il véritablement un? La création totale de Dieu est-elle un organisme unitaire, un cosmos; ou bien n'y aurait-il pas plusieurs mondes? La réponse exige

des précisions assez délicates; car la question peut se poser à divers points de vue. On peut parler astronomie, cosmologie, ou bien métaphysique et rapports transcendants de l'univers — ou des univers — avec la Cause première. D'autre part, il peut être question de la toute-puissance de Dieu ou de ce qu'on appelle en théologie sa puissance *ordonnée*, ou *ordinaire*.

Pour l'astronome, « les univers » c'est là une expression courante et qui ne peut pas prêter à discussion. Nous voyons les univers sous nos yeux. On admet généralement que le système solaire, qui est un univers déjà en un sens restreint du mot, n'est qu'un élément de la voie lactée, nébuleuse comme il y en a des millions dans l'espace céleste. Ce sont là des ensembles assez indépendants, assez isolés pour qu'on leur donne un nom collectif et qu'on distingue chacun d'eux de tous les autres. Toutefois, pour l'astronome lui-même, le mot univers ainsi employé n'a qu'un sens relatif; car nul ne croit que les ensembles ainsi observés soient réellement indépendants, soient réellement et proprement isolés. On les voit très nettement composés de matériaux semblables, soumis en gros aux mêmes lois et reliés les uns aux autres par des échanges. Il faut bien se dire que des univers proprement isolés seraient pour nous comme s'ils n'existaient point. Le message de la lumière, tout au moins, en doit partir pour en faire l'annonce. La connaissance est une passivité. Nous ne connaissons que ce qui vient à nous, en nous, et qui nous affecte. Donc, tout le visible, tout le connu, et tout le connaissable ne forme qu'un seul monde. A plus forte raison, pour saint Thomas, le petit univers de l'expérience d'alors, soumis à la conception géocentrique, formait-il un seul tout bien défini et parfaitement lié, les actions et les réactions se portant de la périphérie au centre et réciproquement sans aucune coupure.

Mais ne pouvait-on pas, et ne peut-on pas encore supposer qu'il y ait d'autres ensembles, absolument indépendants par rapport à nous, coupés de toute communication avec nous, ne composant avec notre univers aucun ordre, aucune syn-

thèse intentionnelle, aucune unité? C'est ce que nie saint Thomas comme une impossibilité rationnelle. Je dis rationnelle; car si l'on fait appel uniquement à la puissance de Dieu, il n'y a pas plus de difficulté à l'existence de plusieurs mondes qu'à l'existence d'un seul. Dieu peut faire tout ce qu'il veut. Il peut tout faire, sauf le contradictoire, qui en lui-même n'est pas faisable. Or il n'y a nulle contradiction à l'existence d'univers indépendants. Sauf que, tous émanés de Dieu, ces univers auraient bien tout de même entre eux un lien d'une certaine espèce. Toute créature, comme telle, est sœur de la créature. Ce que des relations extérieures n'enlacent point, la pensée de Dieu l'assemble, son décret en fait une œuvre unique. « Ignorer quelqu'un », n'est-ce pas encore le connaître? Ignorer un autre univers ce serait le connaître en Dieu, être un avec lui en Dieu. A un point de vue absolument transcendant, une pluralité d'univers, sous un Dieu un, est contradictoire. Toutefois, concevant l'unité en cause d'une façon plus concrète, nous sommes fondés à distinguer ici le pouvoir absolu de Dieu et son pouvoir régi par sa sagesse. C'est au nom de ce dernier pouvoir que nous disons : une pluralité d'univers absolument sans liens, sans unité d'ordre, répugne, et cela suffit pour conclure avec certitude; car la puissance absolue de Dieu n'est qu'une abstraction. Dieu ne peut pas plus agir par sa puissance et sans sa sagesse, que par sa puissance sans sa puissance même. N'oublions pas que les attributs de Dieu ne sont distincts qu'eu égard à nos conceptions. La sagesse de Dieu, c'est Dieu; la puissance de Dieu c'est Dieu; donc c'est la sagesse de Dieu qui est puissante et sa puissance qui est sage. Quant aux effets, ces attributs se ne distinguent point.

Cela étant, voici comme saint Thomas raisonne. « Toutes choses qui viennent de Dieu ont un rapport les unes avec les autres et un rapport avec Dieu. » Pourquoi? Dieu n'agit et ne peut agir que pour manifester sa bonté, communiquer sa perfection. On l'a dit déjà, et cela s'impose à l'esprit; car tout autre motif est exclu par la plénitude d'être et l'absolue indé-

pendance de la Cause première. Dieu n'a aucun besoin; il ne peut rien acquérir; agir, pour lui, c'est donc donner, et donner quoi, sinon lui-même, qui est tout, et en dehors de qui rien n'existe. Voilà donc la création émanant d'une communication divine, constituant elle-même une participation divine. Et nous avons vu que si cette participation est multiple, c'est parce qu'un seul être ne suffisait pas à lui seul à manifester Dieu, à révéler la richesse d'être et la valeur d'action de son Principe. Dès lors, n'y aurait-il pas contradiction à ce que ces êtres, issus de pensées complémentaires, si l'on peut ainsi parler, n'eussent pas entre eux un rapport complémentaire, un ordre d'échelonnement qui crée entre eux de très positives relations? Ce n'est pas chacun d'eux qui a été voulu, c'est leur collectivité ordonnée : dira-t-on ensuite qu'ils sont sans ordre? Et si Dieu a voulu refléter en eux sa puissance de don, le don mutuel et les échanges ne seront-ils pas leur première loi?

Saint Thomas nous l'a dit déjà, l'œuvre essentielle de Dieu, c'est l'univers, et la *forme* d'existence de l'univers, c'est l'ordre. Ce que Dieu veut proprement et avant tout, ce n'est pas telle ou telle créature, c'est l'ordre que réalisent les créatures, comme nous dirions : ce que veut l'artiste, ce n'est pas tel ou tel élément de son œuvre, c'est l'œuvre; ce que veut un sage gouvernement, ce n'est pas le succès isolé de telle ou telle entreprise, c'est le bien de la nation, parce que ce bien dépasse et comprend tous les autres. De même, saint Thomas répète que le bien de l'ordre universel, le bien du tout comme tout, le bien de la création envisagée comme Cosmos surpasse les biens particuliers quels qu'ils soient. Puis donc que Dieu n'a de loi d'action que la diffusion de son bien; puisqu'il vise au meilleur — non absolument, mais à l'égard de ce qu'il a résolu de faire — on doit penser que son œuvre est ordonnée, que l'ordre créateur l'enveloppe tout entier, en fait un ordre créé, un ensemble, un seul univers.

Un Démocrite n'en jugeait pas ainsi. On sait les larges vues cosmologiques de ce penseur, mais aussi la faiblesse de sa

métaphysique générale. Saint Thomas relève sa théorie de la multiplicité des mondes, de la formation et de la destruction successives d'univers disséminés dans le temps et l'espace sans bornes, au gré du seul hasard. Et l'Aquinate accorde que dans ces conditions, en effet, on peut parler de pluralité, puisque l'ouvrier Hasard, multiple en soi autant que le démon Légion de l'Évangile, ne saurait établir de lien entre ses œuvres. Encore les mondes de Démocrite avaient-ils une matière commune, voire un minimum d'unité formelle, du fait qu'ils résultaient d'une loi de chute des atomes, du *clinamen* partout agissant. Mais l'unité ainsi obtenue est tellement réduite, qu'il est plus exact de dire : il y a plusieurs univers construits avec les mêmes matériaux, et c'est ce que disait Démocrite. C'est ce que diraient peut-être encore tels matérialistes, aussi peu avancés en philosophie que ces vieux « naturalistes » dont saint Thomas dénonçait plus haut la grossièreté d'esprit.

Tout cela s'écarte devant une conception correcte des origines. Le hasard, par lui-même, crée le multiple, étant une cause « par accident », qui laisse déliés les éléments concourant à son œuvre. Dieu, lui, est un; agissant par l'intelligence, force unitaire, et par la volonté, organe des fins, qui coïncident avec les *formes* également unitaires, Dieu tend toujours à l'un; il assemble; il rend fraternel, sous sa haute paternité, tout ce qui sort de ses mains. Un univers fils de Dieu et irrémédiablement multiple, c'est ce qui ne se comprend point.

C'est pourquoi une réponse de la Somme (Qu. 47, art. 3, rép. 2) pose à juste titre le dilemme suivant : ou les multiples univers qu'on pourrait supposer seraient identiques, ou ils seraient plus ou moins divers. S'ils étaient identiques, leur multiplication ne servirait de rien; le nombre n'est pas voulu pour lui-même; on ne l'introduit qu'au profit des formes d'être, pour leur conservation, leur manifestation, leur variété d'aspects, etc. La pure répétition est sans prix pour l'intelligence; le nombre est par lui-même matière et ne répond à aucune pensée; il ne représente aucun bien; il ne peut donc être pris pour fin, n'offrant pas de prise aux *raisons suffisantes*.

Que si l'on multiplie les créations à cause du nombre seul, à quel nombre s'arrêtera-t-on? Une fois engagé dans cette voie on devra y courir sans terme; la situation sera toujours la même, et là où il n'y a pas de différence, il n'y a pas d'arrêt justifiable. Serait-ce à un nombre infini de mondes qu'on voudrait aboutir? Que si au contraire les univers hypothétiques étaient différents, leurs différences étant jugées, étant voulues, feraient nécessairement partie d'un plan; elles se rangeraient sous une unité d'intention, et l'être créé dont ces univers feraient partie, comme la pensée incréée et le divin décret qui leur auraient donné naissance, seraient également uns.

Une question accessoire qui ne pouvait venir à l'esprit de saint Thomas, mais qui hante aujourd'hui beaucoup de têtes, c'est la pluralité des mondes au sens de Fontenelle, la pluralité des mondes habités. Qu'en penserait notre auteur, il est peut-être vain de se le demander. Sa ferme raison, en l'absence de toute donnée positive, de tout fait que notre science puisse constater, ne manquerait pas de dire : nous ignorons. Mais qui sait si sa vaste imagination refuserait de se demander ce qu'il y a, ce qu'il peut y avoir derrière le voile du mystère.

Bien des catholiques croient encore que la pluralité des mondes habités gêne la foi. Il n'en est absolument rien. La Révélation, lumière pour marcher en ce monde, lanterne, et non soleil, ne nous dit rien qui suggère ou écarte l'existence d'autres combinaisons créatrices, qui ne nous concernent point. Toutefois, beaucoup de bons esprits, catholiques ou non, savants ou profanes, disent : c'est là une hypothèse hautement arbitraire, fantaisiste, voire éminemment improbable, vu les conditions si délicates de la vie, conditions qui ne se rencontrent nulle part ailleurs dans notre système, si ce n'est peut-être sur Mars. J'avoue qu'un tel état d'esprit m'étonne. J'en retiens la réserve toujours indispensable en état d'ignorance. Quand on ne sait pas, l'affirmation est téméraire, et chacun est tenu de répéter à son tour, bien nettement : nous ne savons pas. Mais s'agit-il de conjectures, de persuasion,

de croyance subjective soumise aux vérifications éventuelles, j'ose dire que l'attitude négative me choque, et même me stupéfie.

Songe-t-on que la planète Terre, si abondamment peuplée, est à l'égard de l'univers dans une disproportion effroyable? qu'on connaît avec certitude l'existence de milliards de soleils, et qu'on en soupçonne infiniment plus d'autres? que ces centres de vie, en tout semblables à notre Hélios, de même composition approximative, de même pâte et peut-être de même fournée, sont bien probablement accompagnés, la plupart, sinon tous, de satellites comme notre terre, et que sur ces innombrables corpuscules de la « goutte d'éther » que peut-être l'univers réel dépasse encore — comme le voulait Pascal — sans nulle proportion, les conditions de la vie, si délicates soient-elles, ont eu le temps, au cours des millénaires, de se rencontrer un peu plus d'une fois? Comment penser, dès lors, qu'en dépit d'une telle prodigalité cosmique, la Providence n'ait départi le don de la vie qu'à un infime atome, parcelle d'un léger tourbillon, perdu dans des espaces incommensurables, et qui ne sera bientôt qu'une morne étincelle, alors que les flammes astrales continueront de briller!

Nous ne savons pas, c'est vrai. Mais en se plaçant à un point de vue finaliste — et, sans en faire abus, on ne peut guère se refuser, entre déistes, à envisager ce point de vue-là — que dire d'un formidable univers, organisé soi-disant en vue de la seule humanité qui l'ignore si longtemps, qui l'ignorera sans doute toujours dans son ampleur vraie, qui ne saurait l'utiliser qu'en le regardant, en l'étudiant, en le contemplant, ce qui est sans doute quelque chose, mais ne répond guère, ce semble, à une sage adaptation des moyens et des fins, des milieux et des produits, des durées et des vies, des domaines et des êtres?

Je sais! « il faut parfois une grande machine pour produire un petit objet, un appareil imposant pour donner une étincelle de lumière... Il n'est pas ici question de masse, mais de dignité. » J'ai lu cela, et chacun en doit tomber d'accord.

J'ai lu aussi dans Laplace (*Exposition du Système du Monde*) : « Les résultats sublimes auxquels cette découverte l'a conduit (l'homme) sont bien propres à le consoler du rang qu'elle assigne à la terre, en lui montrant sa propre grandeur dans l'extrême petitesse de la base qui lui a servi à mesurer les cieux. » Ce sont là de belles paroles, et vraies, mais qui ne résolvent point notre cas; car en vérité, que la dignité spirituelle du roseau pensant exige et justifie une dépense matérielle — et formelle aussi — d'un ordre de grandeur aussi disproportionné, c'est ce qu'on peut difficilement croire.

Ne craint-on pas, en l'affirmant, d'attribuer à notre Dieu quelque maladresse? Le grand pilon du Creusot peut casser une noisette; mais il n'a pas été construit pour cela. Ou bien, si Dieu a dû se donner des chances si nombreuses pour produire une seule fois l'ouvrage qu'il méditait, cela ne ressemble-t-il point — de loin, je le reconnais — au hasard de Démocrite, qui amène un bon coup de dés de temps à autre, parce qu'il dispose des nombres et des temps infinis?

D'ailleurs, je le confesse, de telles pensées éblouissent l'esprit; de part et d'autre sont des abîmes. Concluons donc comme nous avons commencé et poursuivi, en dépit d'audacieuses paroles. Disons : nous ne savons pas.

CHAPITRE V

LA PROVIDENCE

I. *Ce que suppose l'idée de Providence.* — A. La Connaissance en Dieu. — Dieu connaît toutes choses. — Il connaît chaque chose en particulier. — Il connaît jusqu'à l'infini. — Il connaît l'avenir. — Il connaît ce qui n'est pas encore déterminé à être. — La connaissance que Dieu a des choses est indépendante des choses; elle en est la cause. — B. La volonté en Dieu. — Son objet. — La liberté de Dieu. — La volonté de Dieu toujours obéie. — La toute-puissance. — La volonté de Dieu juste, aimante et miséricordieuse. — II. *Définition de la Providence.* — Ce qu'on oppose à la Providence : la Nécessité; le Mal; le Hasard et la Fortune; le Libre Arbitre. — Essai de conciliation.

DIEU crée. Après avoir créé, il gouverne. Et ce n'est pas exactement la même chose, en saint Thomas, que le gouvernement divin et la providence; mais l'un suppose l'autre, et par une concession utilitaire au langage courant, on peut les unir.

I. — Ce que suppose l'idée de Providence.

A. — LA CONNAISSANCE EN DIEU

Dieu est provident, en ce que l'ordre des choses procède de lui aussi bien que la substance des choses; en ce que les destinées universelles et particulières tiennent de lui leur orientation et leur forme, et que par suite la conception de cet ordre, de ces destinées est incluse dans l'objet de l'Intelligence première.

Nous n'avons plus à établir que Dieu soit intelligence; notre second chapitre et le troisième y ont pourvu. Beaucoup d'autres choses auraient pu être dites à cet égard; mais nous devons nous réduire. Il faut lire dans saint Thomas les admirables pages que nous avons indiquées dans notre traduction de la Somme (*Dieu*, t. II avec les *Appendices*). Et il faut aussi se souvenir que, si l'intelligence divine enveloppe nécessairement toutes choses, elle n'en demeure pas moins, d'une certaine manière, enfermée en soi, ainsi que l'avait vu Aristote. Il ya là deux façons de comprendre, dont la première seule est fautive : 1^o que Dieu ne connaisse que soi, et ignore, de ce fait, tout le reste; 2^o que Dieu ne connaisse que soi, mais, de ce fait, connaisse en soi tout le reste.

On l'a vu, connaître c'est devenir idéalement ce qu'on connaît : or il est clair que Dieu, idéalement ou non, ne saurait devenir, et qu'il n'est en aucune façon autre chose que lui-même. En outre, une multiplicité d'idées, en Dieu, ne se conçoit point; car Dieu est parfaitement simple; le créé ne peut donc pas être en lui comme sont les éléments d'un paysage dans un miroir. Enfin, alors que l'intelligence humaine est conditionnée par son objet, reçoit de lui, dépend de sa réalité et de sa forme, Dieu intelligence ne saurait être conditionné par rien, dépendre de rien, ni recevoir de nulle créature. Mais il ne s'agit pas de cela. Nous disons Dieu intelligible et intelligent parce que nous le pensons sous la forme de l'Être, qui en son absolu est l'Intelligible et l'Intelligence mêmes; parce qu'il est *forme* pure, immatérialité souveraine, et que c'est cela, l'esprit. Comme donc rien de ce qui a valeur d'être ne peut se voir soustrait à Dieu premier être, ainsi rien de ce qui a valeur d'intelligible ou d'intelligence ne peut se voir refusé à Dieu contemplé comme premier dans chacun de ces domaines. L'intelligibilité de Dieu enveloppe en la dépassant infiniment l'intelligibilité de l'univers envisagé dans sa source, et en se connaissant, soi, Dieu connaît nécessairement tout le reste.

Dieu connaît tout, non pas seulement en général, comme le

voudraient quelques déistes inconséquents, mais jusqu'au plus intime des êtres et des cas particuliers que devra régir sa providence. Le général n'a pas de réalité consistante; il n'a pas d'être; si Dieu connaît les êtres en tant que Cause de l'être il les connaît dans leur réalité, dans leur singularité, dans leurs possibilités mêmes, qui sont aussi de l'être. Nous avons écarté plus haut cette sorte de création échelonnée qui n'attribuait à Dieu la responsabilité que des premières créatures : pour les mêmes motifs nous écartons une connaissance en échelons, qui confinerait l'intelligence divine dans l'universel, alors qu'elle embrasse tout l'être, étant l'Être même, à qui tout être des créatures est uniformément emprunté. Si l'architecte était cause, par son art, de la maison en tous ses éléments, y compris ses matériaux et son site, il la connaîtrait en se connaissant lui-même, en sa propre pensée, et les visites au chantier lui deviendraient inutiles. Ainsi Dieu à l'égard de tout ce qui est, et c'est pourquoi il n'a pas besoin d'aller puiser sa connaissance des êtres en ces êtres mêmes, il la puise en soi; il l'y trouve totale, et rien n'est général ou particulier, au regard de sa science.

Cette science embrasse jusqu'à l'infini, car elle embrasse le réel et le possible, le présent et l'avenir sans fin, l'actuel et le potentiel où l'infini se rencontre sous tant de formes. A l'égard de tout cela, en effet, le principe de la connaissance divine, qui est l'être même de Dieu, source universelle, est un principe universellement enveloppant, et l'on n'échapperait à ce *connaître* qu'en échappant à l'être. Dieu est un infini de compréhension auquel rien n'échappe, parce qu'il est un infini d'être auquel tout emprunte. « Il est virtuellement toutes choses », a dit précédemment notre auteur.

LE FUTUR CONTINGENT

Une difficulté spéciale est soulevée dans les écoles au sujet du *futur contingent*, c'est-à-dire de l'avenir non encore déterminé dans ses causes, et l'on comprend à quel point la solu-

tion d'un tel problème intéresse la providence. Si Dieu ignore l'avenir des êtres, et leurs cas, et leurs actes, comment donc les régirait-il?

Ce qui fait la difficulté, c'est que ce futur, comme futur, n'est point, et ne peut donc être un objet de *vision*; que d'autre part, comme contingent, il n'a pas d'être anticipé dans ses causes, et ne peut donc prêter à aucune *prévision*. Or ce qu'on ne peut ni voir ni prévoir, on ne peut, fût-on Dieu, le connaître.

Mais cette difficulté ne tient qu'à une fâcheuse assimilation de la connaissance divine à la nôtre, qui est la sujette du temps. Notre connaissance est dans le temps, comme l'objet auquel elle s'adresse; s'il n'y a pas, d'une façon ou d'une autre, coïncidence dans le temps, il n'y a pas de rencontre entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et la chose. Je ne sais pas ce que vous ferez demain, parce que mon esprit fonctionne aujourd'hui, et que demain et aujourd'hui occupent dans le temps des cases diverses, que ne relie point d'ailleurs une sûre causalité. Mais si mon esprit était hors du temps, s'il enveloppait le temps, je verrais ce que vous ferez demain comme je vois ce que vous faites aujourd'hui, il n'y aurait aucune différence. Or, c'est le cas de Dieu.

Il en est de Dieu, dit saint Thomas, comme d'un observateur placé sur une haute tour et qui regarderait passer un cortège. Chaque individu de ce cortège voit ceux qui sont devant lui et ne voit point les autres; il voit, lui, le cortège tout d'un seul regard, parce qu'il en est dehors. Ainsi nous, qui sommes dans le cortège du temps, nous avons une connaissance mesurée par le temps; les verbes qui l'expriment ont des *temps*, et l'avenir en lui-même nous échappe. Mais Dieu observe le temps tout entier d'un regard simple; son Verbe est sans modalités temporelles; tout l'être y est exprimé sans division ou succession d'aucune sorte, tellement qu'en se voyant, soi, Dieu voit tout, futur ou présent, parce que ces différences, qu'il crée, n'affectent point sa connaissance, pas plus que le fait, pour la muraille de se bâtir jour par jour n'émeut la

science de l'architecte. Passé, présent, futur, sont des attributs qui sous le regard divin n'ont pas plus de valeur que ceux-ci : blanc, bleu, rouge, ou : rond, carré, triangulaire. Ces derniers marquent un ordre spatial, les premiers un ordre temporel; mais espace et temps sont des différences de l'être que divisent les *catégories*, et Dieu est au-dessus des catégories, au-dessus de l'être, comme son Principe. Au vrai, Dieu ne lit pas *dans* l'avenir; il lit l'avenir dans son éternel présent.

Un autre caractère de la connaissance divine, caractère déjà noté et rendu évident par tout ce qui précède, c'est l'absolue indépendance de cette science par rapport à ses objets, et l'absolue dépendance de ses objets par rapport à elle. « La science de Dieu est cause des choses », dit sans cesse saint Thomas. Elle en est cause, puisqu'elle est à leur égard ce qu'est la science de l'artisan pour ses œuvres. L'artisan agit grâce à une forme qu'il a conçue et qu'il veut imprimer à une matière; Dieu, qui crée aussi la matière, agit selon une forme intellectuelle plus complète; mais la relation est la même. Ce ne sont pas ses créatures qui impriment sur lui pour qu'il les connaisse; c'est sa pensée indépendante et première qui marque en elles l'empreinte créatrice.

Au surplus, cette connaissance divine, qui crée, ne crée pas uniquement en tant que connaissance. La connaissance par elle seule n'est pas cause. Avoir l'idée d'une maison, ce n'est pas encore la créer; on la crée en appliquant la connaissance au fait, ce qui suppose dans la forme conçue une inclination, un poids qui la constitue idée-force. C'est ici que la volonté intervient.

B. — LA VOLONTÉ EN DIEU

Et nous disons que Dieu est Volonté au même titre et dans le même sens qu'il est Intelligence. Il est volonté parce qu'il est Être, et que l'être a aussi cette forme tendance, dynamisme, impulsion vers un bien présumé convenable et adapté au

sujet qui y penche. La volonté n'est qu'une autre face de l'intelligence; elle en est le poids; ou si l'on veut elle est le poids de l'âme devenue *autre* par la connaissance, inclinée par suite à chercher son bien non plus seulement selon ce qu'elle est elle-même comme nature, mais selon ce qu'elle est devenue par autrui. Pour autant donc que nous avons prêté à Dieu la connaissance, nous devons lui attribuer aussi la volonté. Mais de même que nous avons dit : ce que nous appelons en nous *connaissance* n'est autre en lui que son être même, de telle sorte que ce mot nouveau ne fait qu'exprimer sous un rapport spécial l'ineffable réalité du premier Principe, ainsi ce que nous appelons chez nous volonté n'est en lui rien de nouveau que cette réalité, affirmée sous le rapport corrélatif de tendance.

Et comme nous avons dit encore : à titre de propre objet, Dieu ne connaît vraiment que soi, et tout le reste en soi, comme participation de son être, corrélativement nous devons dire : à titre de propre objet correspondant à la volonté qu'on lui prête, Dieu ne peut vouloir que soi, et tout le reste en raison de soi, comme participation de son bien. De telle sorte que Dieu, qui a une volonté, n'a cependant pas de but en dehors de lui-même. Son but, c'est Lui, mais lui en tant que bien à participer, en tant que bien à répandre. Lui-même ne peut rien acquérir; il peut seulement se communiquer; son but est tout de bonté, tout de générosité, et alors que les hommes, en donnant, reçoivent du fait même de leur don, Dieu donne et ne reçoit rien, ce qui fait dire à saint Thomas qu'il est seul absolument libéral.

LA LIBERTÉ EN DIEU

Voici donc déjà posées deux conditions de la providence : Dieu connaît et Dieu veut. Mais Dieu veut-il librement? ne serait-il pas lui-même soumis à une sorte de fatalité tenant soit à une nature des choses qui le dominerait, soit à sa perfection même? L'antique Jupiter était soumis au *Fatum*, et bien

des philosophies ont conçu Dieu comme une nécessité suprême, un Axiome éternel. Mais ce que nous avons dit plus haut de l'Ordonnateur s'oppose à de telles solutions. L'Ordonnateur premier, est celui qui détermine tout et que rien ne détermine. Si Dieu était déterminé à quelque chose, il faudrait dire par quoi il y est déterminé, quelle est cette nécessité à lui antérieure, alors que de par sa condition même, tout vient de lui.

Et à quoi Dieu serait-il ainsi déterminé? A un effet infini comme lui-même? Ce serait alors un double de Dieu, chose absurde. A un effet fini? Mais cet effet étant censé résulter de la nature de Dieu, prouverait donc une limite en Dieu; car à la détermination de l'effet correspond la détermination de la cause. Nous avons dit : Dieu n'a pas de détermination, pas de nature; il est être plein; si quelque chose sort de lui, ce ne peut être en vertu d'une sorte d'obligation naturelle.

Au surplus, Dieu étant l'Intelligible-Intelligent que nous avons reconnu, *Pensée de la Pensée*, selon la belle formule d'Aristote, ses effets ne peuvent sortir de lui que selon un mode intellectuel, non par écoulement, par fatalité de nature; ils seront des effets de science pratique, d'art; ils ne s'imposeront point à Celui qui ne reçoit nulle loi, à Celui de qui viennent toutes les lois.

La volonté de Dieu, prise en elle-même, n'en est pas moins nécessaire. Tout ce qui est en Dieu est nécessaire, puisque tout ce qui est en Dieu est Dieu. Mais le terme extérieur de cette volonté ne participe point à la nécessité de sa cause, parce que de celle-ci à celui-là il y a transcendance, et, en ce qui concerne Dieu, indépendance complète. Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, si l'on entend par là qualifier l'immuable action, l'immuable volonté qui est lui-même. Dieu peut faire ou ne pas faire tout ce qu'il veut, si l'on entend noter le droit à l'existence de l'effet. La contingence du monde est donc le fait du monde, non le fait de sa cause. C'est parce que le monde n'a pas de quoi être nécessaire, qu'il découle non-nécessairement d'une cause en soi nécessaire.

Au fond, tout cela revient à dire que le monde n'est pas Dieu, n'est pas égal au pouvoir d'agir de Dieu, aux motifs d'agir de Dieu. Notre thèse combat ici le panthéisme, et c'est pourquoi Spinoza prend comme équivalentes, dans l'*Ethique*, ces deux propositions : Dieu agit nécessairement, et : le monde n'est qu'un mode de Dieu.

LA TOUTE-PUISSANCE DE DIEU

La volonté de Dieu est-elle toujours obéie? Nous avons besoin de le savoir aussi, pour bien juger de la providence. Mais comment en douter, si Dieu est l'Être premier, et par là, au titre de volonté, la suprême loi des choses? On ne pourrait échapper à la volonté de Dieu qu'en échappant à l'être, dont il est cause universelle. La première volonté, d'où procèdent toutes les séries causales, ne peut être contrariée par aucune, et l'on sait bien que si rien ne l'entrave, une cause atteint toujours son effet. Pour Dieu, les empêchements autant que les concours font partie d'un même ordre, et de cet ordre c'est Lui qui est le chef.

Il suit de là que Dieu est tout-puissant, et cette conclusion dépasse même de beaucoup, en ampleur, la précédente; car l'obéissance de toutes choses à Dieu se mesure à l'être de ces choses, et la toute-puissance s'étend à tout l'être, réel où possible. Dieu peut rigoureusement tout, si le tout dont on parle est réellement quelque chose, s'il n'est pas étranger à l'être. Et c'est-à-dire que Dieu peut tout ce qui n'implique pas contradiction.

Quelques penseurs ont voulu pousser au delà, et prêter à Dieu le pouvoir de l'impossible, comme si c'était être puissant que de pouvoir ce qui n'est point. Dans son opuscule sur l'Eternité du Monde, saint Thomas parle avec ménagement de cette opinion, où il voit une piété, sans doute à cause d'autorités respectables; mais il l'écarte résolument, comme une sorte de non-sens, et il conclut avec son maître Albert

le Grand que « quiconque parle de réaliser le contradictoire n'invoque pas la puissance, mais l'impuissance ». C'est que si la puissance de l'Être premier est égale à l'être, si elle est adéquate à la Pensée de la Pensée qui ne se définit point, elle ne peut toutefois échapper à l'être, ce qui serait s'échapper à elle-même; elle ne peut sortir des limites de la pensée, qui suppose conciliation de ses éléments et idéale synthèse. C'est pour cela qu'elle a pour borne la contradiction; mais à la vérité cela n'est pas une borne, parce que cela est hors du champ où la borne prétendue devrait se poser, et qu'il n'en est point d'autre.

Quel caractère attribuer à cette puissance de Dieu? Serait-elle arbitraire? Est-elle fidèle et juste? En un sens rigoureux, l'idée de justice implique l'idée d'une dette, et Dieu ne doit rien à rien ni à personne, puisqu'il donne tout, et que le droit est évidemment fondé sur l'être. Mais précisément parce qu'il y a un droit des choses, Dieu, en posant les choses, pose aussi leur droit; le posant, il y obéit comme à un ordre qui ne lui est pas imposé du dehors, mais qui est un caractère de son œuvre. Ainsi il paie la dette universelle, donnant à chaque créature ce qui convient à ce qu'elle est, à ce qu'elle fait, à son caractère propre et à sa valeur.

En outre, la toute-puissante volonté de Dieu est aimante et miséricordieuse; aimante selon qu'elle communique des biens; miséricordieuse parce qu'elle écarte des maux, dans les bornes de sa justice.

L'AMOUR EN DIEU

On ne peut refuser à Dieu l'amour, non celui qui est une passion, une émotion à demi corporelle; mais celui qui est un noble vouloir. Dieu veut du bien à sa créature en lui voulant l'être, puis le déploiement de cet être et son achèvement dans le bonheur. Et cet amour de Dieu est créateur, c'est-à-dire

qu'il n'attend pas le mérite pour se fonder, le bien pour s'y attacher, mais les précède eux-mêmes, étant cause première. Dieu n'aime pas ses créatures parce qu'elles sont bonnes; elles sont bonnes parce qu'il les aime, en aimant le Bien souverain qu'elles participent. Il suit de là qu'il les aime toutes, puisque toutes participent ce bien, puisque toutes communiquent en l'être dont il est source. Mais il s'ensuit aussi qu'il les aime inégalement; non que nous posions en lui des différences : l'amour de Dieu est *Lieu*; mais en ce que cet amour veut que les différences soient, et que du côté de l'objet tout au moins, ces différences permettent de qualifier et de graduer l'amour créateur.

LA MISÉRICORDE DE DIEU

Et l'on en dit autant de la miséricorde. Elle n'est pas en Dieu comme en nous une passion, une tristesse bienveillante, qui, comme passion, supposerait un état corporel; mais on l'appelle ainsi à cause de ses effets. Or quel est l'effet de la miséricorde, sinon de subvenir, de relever la misère et d'écarter le mal? C'est ce que fait Dieu souverainement, autant que le permettent sa sagesse et sa justice. Ces derniers attributs doivent toujours être ménagés; mais la miséricorde les surmonte en quelque sorte, les dépasse; elle est une plénitude de sagesse, une plénitude de justice, plénitude qui déborde sans abolir, et c'est ce qui fait dire à saint Jacques : « La miséricorde l'emporte sur le jugement. »

II. — Définition de la Providence.

Nous voici prêts à juger de la providence.

On nomme ainsi, d'après la belle définition que saint Thomas emprunte à Boèce, « la raison divine elle-même, qui, sise au suprême sommet des choses, dispose de tout ». L'idée de providence, en effet, implique l'idée de disposition, mais de

disposition dans la pensée même, de disposition préalable aux faits, et c'est-à-dire qu'elle est avant tout une *idée de plan*. Mais prenons bien garde qu'il s'agit d'un plan à réaliser, et que ce plan n'est pas seulement conçu par l'intelligence, mais intimé, à la façon des jugements impératifs d'un chef. L'événement est donc ainsi fixé, et il est relié à ses causes temporelles, bien que ce soit dans la pensée divine seulement. Sa réalisation dans les faits et sa sortie réelle de ses causes ne sont plus, à proprement parler, un effet de providence, tout au moins dans le langage thomiste, mais l'effet du gouvernement divin. Du reste, nous l'avons dit, le langage mélange souvent ces choses.

Dieu donc est provident selon qu'il « dispose tout », c'est à-dire que l'ordre des choses procède de lui aussi bien que la substance des choses. Et cet ordre suppose d'une part l'orientation de chaque être vers les fins particulières qui lui conviennent ou auxquelles il doit servir, et en outre l'orientation du tout vers la fin toute dernière, qui est, nous le savons, la manifestation du Bien suprême.

CE QU'ON OPPOSE A LA PROVIDENCE. LA NÉCESSITÉ

Ceux qui ont nié la providence ou qui lui ont soustrait quelque chose l'ont fait soit à cause d'objections qu'ils n'ont pas su résoudre, soit en raison de quiproquos qui les égaraient, soit enfin parce que, dès le principe, leur philosophie était défectueuse. C'est ainsi que les matérialistes, comme Démocrite, attribuant tout à des combinaisons matérielles, sans nul agent supérieur et sans finalité, n'ont de providence que le hasard, et bien des idéalistes aboutissent à la même conclusion, pour s'arrêter à de prétendues *nécessités* qui méconnaissent le premier Nécessaire. Nous ne pouvons ici, en vue de les réfuter, refaire la philosophie entière; mais nous pouvons écarter les objections principales et les quiproquos. Nous

venons de nommer la nécessité. C'est une erreur indéracinable, penserait-on, aussi bien dans le monde moderne que dans le monde antique, de voir une opposition entre l'idée de nécessité et l'idée de providence, comme si le nécessaire et le contingent n'étaient pas des différences de l'être, et comme si le problème de la providence, problème des divines orientations de l'être, ne se posait pas plus haut.

En esquissant la preuve de l'existence de Dieu, nous avons montré que le nécessaire, s'il n'est pas Dieu même, a besoin de fournir la raison de sa nécessité, à l'instar des conclusions géométriques, toutes nécessaires, et qui ont cependant des antécédents qui les fondent. A l'égard de la providence, les nécessités naturelles sont des exécutrices; à leur action dans le réel, il y a obligation de supposer un antécédent idéal, une préconception, un premier établissement des faits et de l'ordre d'évolution qu'ils affectent. « Le déterminisme à soi tout seul, écrit Jules Tannery, n'a pas de sens. Il suppose une pensée. C'est pour une pensée (et par une pensée) que les choses sont déterminées. » Que dirait-on d'un homme qui, voyant un boulet parcourir sa courbe et toucher au but, dirait : il n'y a pas besoin de pointeur, vu que l'impulsion immanente au projectile détermine son point de chute?

LE MAL

Il y a du mal dans la nature et dans la vie; il y a des désordres, et certains en prennent occasion de nier la providence. Mais au vrai, leur argument se retourne contre eux; car il n'y a faute, dit saint Thomas, que dans l'ordre des choses qui se font en vue d'une fin, et d'une fin déterminée. Reproche-t-on son désordre à un tas de sable? On le reproche à une machine ou à un organisme. Reproche-t-on au grammairien ou à l'architecte de ne pas guérir? C'est au médecin qu'on le reproche, et l'on reproche au grammairien de faire des fautes. Or c'est de la même manière qu'on reproche à la nature ses

écarts et ses monstres, à la vie ses malheurs et ses fautes : c'est donc que la nature et la vie suivent un ordre, ont une finalité, obéissent à une pensée, sont régies par une providence.

Tout ce qu'on peut se demander, c'est comment il se fait que dans cet ordre divin le mal et les erreurs trouvent une place. Mais c'est ce qui a été expliqué, au précédent chapitre, par l'inévitable imperfection de l'être créé, voire par sa perfection même, en tant que pour se manifester et s'épanouir, la perfection de tel être amène le mal d'un autre. Etant donné cette fatalité, on peut dire que c'est de l'infinie bonté de Dieu que provient l'existence du mal; car cette bonté vise avant tout le bien de l'univers, et nous avons montré que le bien de l'univers, loin d'exclure le mal, l'exige, soit comme réel, soit comme possible et par suite se produisant dans nombre de cas.

Ceux qui raisonnent ainsi : d'un être parfait ne devrait venir que du parfait, commettent un gros sophisme. D'un être parfait ne peut au contraire sortir que de l'imparfait; car le parfait qui en sortirait serait lui-même. L'Être absolu, à descendre dans le relatif, se dégrade; il devient multiple et gradué, et de là viennent toutes les oppositions et les interférences d'où naît le mal.

Posera-t-on la question de degré? Mais les degrés, à l'égard de l'absolu, sont arbitraires. Si le monde était dix fois plus parfait, on réclamerait pour vingt; s'il l'était dix fois moins, c'est dans l'état actuel qu'on verrait un idéal. Nous le disions, absolument parlant, le degré de perfection de l'univers est *quelconque*; tout point de comparaison est aussi *quelconque*; on peut le prendre en deux sens, et ces sens s'annulent. Il est bien vrai que notre sensibilité est ici-bas offensée par beaucoup de choses, et aussi, provisoirement, notre sens de la justice; mais la providence, pour être avouée, n'a pas besoin de nous livrer ses secrets, de nous notifier ses avenirs; il suffit qu'elle dévoile ne fût-ce qu'un coin de son œuvre et un moment de son travail. Il ne s'agit pas ici d'interroger Dieu, mais de le reconnaître. Une fois qu'il est reconnu à d'authen-

tiques marques, les obscurités de son œuvre ont seulement de quoi nous incliner devant le mystère, et nous devons dire avec saint Augustin : « Dieu souverainement bon ne permettrait jamais qu'il y eût du mal dans ses œuvres, s'il n'était tellement puissant et tellement bon que du mal même il puisse faire sortir un bien. » (Enchiridion, ch. 11).

LE HASARD ET LA FORTUNE. LE LIBRE ARBITRE

Mais, disent d'autres objectants, si la providence régit tout dans la nature, il n'y a plus de hasard, et si elle régit tout dans la vie humaine, il n'y a plus de libre arbitre. Or nier le hasard est antiphilosophique au premier chef, et nier le libre arbitre est immoral, car c'est supprimer la moralité dans son principe même. Un fatalisme universel serait-il donc le régime que sous le nom de providence on voudrait imposer?

Il y a là un problème; saint Thomas l'a abordé à maintes reprises, et voici la solution qu'il lui donne.

Tout d'abord, il faut maintenir fermement que l'action de la providence enveloppe absolument tout. Et la raison en est que c'est la même chose d'agir et de déterminer une fin de son action, un résultat de son œuvre; parler, c'est chercher à se faire entendre; gouverner, c'est vouloir être obéi. Dans la mesure donc où l'action s'étend, s'étend aussi la direction de l'effet, jusqu'à sa réalisation dernière. Que si un résultat échappe à l'agent premier, c'est que ce résultat est l'œuvre indépendante d'un agent nouveau, qui est intervenu en cours d'évolution et a frustré l'autre. Je tire : ma balle part dans une certaine direction que détermine mon tir; si elle dévie, c'est parce qu'une autre influence contredit la mienne : le vent, la pesanteur, ou autre chose. Mais Dieu ne peut être empêché par rien; Dieu est l'agent universel que nul agent ne peut contredire, et son action va donc toujours à son but; les êtres qu'il crée évoluent comme il l'a prévu et prédisposé, tout compte fait des contingences et des libertés que son activité souveraine n'enveloppe pas moins que le reste.

Au surplus, on a montré plus haut que la connaissance de Dieu est cause des êtres; qu'elle n'emprunte rien aux êtres pour se constituer, mais que ceux-ci, au contraire, lui empruntent à elle toute leur réalité et tous leurs caractères, comme la maison doit à la pensée de l'architecte son existence et sa forme. Or on a dit d'un autre côté que Dieu connaît tout, et non seulement le général, mais l'individuel, non seulement le nécessaire, mais le contingent et le libre. Il est donc inévitable que toutes choses, libres ou non, contingentes ou nécessaires, soient les sujettes de l'ordre que Dieu conçoit, atteignent leurs destinées telles que Dieu les envisage, comme toutes les œuvres de l'art sont soumises à l'ordre de l'art.

Ceux qui prétendent, au nom de la liberté ou du hasard, enlever à Dieu quelque chose, tendent à le nier; car Dieu n'est introduit en métaphysique que comme principe de l'être, et de l'être en toutes ses formes et en tous ses modes. Soustraire à la causalité divine quelque chose qui est être, qu'il s'agisse de substance ou de phénomène, d'action ou de passion, de quantité, de qualité ou de relation, de matière, d'esprit ou d'état d'esprit, bref de quoi que ce soit, c'est écarter Dieu au titre de premier Nécessaire, puisque c'est poser à côté de lui quelque chose qui, se suffisant à soi seul pour être, le décrète pour autant d'inutilité, par suite d'inexistence. « L'être de Dieu enveloppe de sa vertu tout ce qui est, sous quelque forme et en quelque manière qu'il soit, puisque tout n'est que par une participation de son être. De même, son intelligence, quant à son acte et quant à son objet, comprend toute connaissance et tout connaissable. De même, son vouloir et l'objet de son vouloir comprennent tout désir et tout désirable. De sorte que tout ce qui est connaissable, autant qu'il est connaissable, tombe sous sa connaissance; que tout ce qui est désirable, autant qu'il est désirable, tombe sous sa volonté; que tout ce qui est être, autant qu'il est être, tombe sous sa vertu active. » (Perihermenias, I, l., 14). Rien n'échappe donc à son gouvernement, et « pour s'en excuser il faudrait pouvoir s'excuser d'être » (Contre les Gentils III, 1). Par là seulement

« Dieu est parfait en tout, en existence, en causalité, en providence » (*ibid.*).

Qu'on y songe ! si le libre arbitre ou une cause quelconque avait, à titre indépendant, le pouvoir de constituer un ordre de relations, il s'ensuivrait que l'ordre universel n'aurait plus en Dieu sa perfection pleine ; il gagnerait ou il perdrait à nos interventions, et c'est la créature qui serait appelée à lui donner sa dernière forme. Or cette idée de retouche ou de contradiction au plan créateur est blasphématoire. Toute perfection, avec sa mesure, descend de Dieu ; nulle ne s'y ajoute ni ne s'égare. L'ordre définitif est en lui, en tant que causé par lui, non en tant qu'obtenu, indépendamment de lui, par un apport ou un refus de créature.

Sur cet article, saint Thomas est d'une fermeté imperturbable ; il n'admet pas de réserves ; il ne lui convient pas de disputer à la Cause première sa primauté, au Transcendant son indépendance, à l'Être plein l'universalité de ses communications. Tout *partage* lui paraît une offense. Ce qu'il admet, c'est une *subordination*. Comme nous participons à l'être premier, ainsi nous avons part à l'action souveraine ; mais de même que participer à l'Être divin ce n'est rien y ajouter, ainsi avoir part à la divine action ce n'est pas la modifier dans ses résultats ni y apporter la moindre *composante*.

Reste à s'expliquer sur les termes de ce mystère. Car c'en est un, et nul ne peut prétendre l'éclaircir, ainsi que nous le disions plus haut de la création. Au vrai, le mystère, ici et là, est très exactement le même ; car créer, pour Dieu, c'est poser l'être en toutes ses manifestations, et l'action est l'une d'elles, et les résultats de l'action en sont d'autres. On dit bien que la création, « à proprement parler » ne s'adresse qu'aux choses subsistantes ; mais cette propriété d'expression n'affecte pas notre problème. Les choses non subsistantes, telle l'action, sont dites « *concrées* », c'est-à-dire créées encore ; le sujet agissant est créé comme tel, c'est-à-dire en tant qu'agissant, aussi bien que comme sujet, et son action est donc créée aussi, elle est une participation de l'Action première comme le sujet

est une participation de la Substance première : deux choses identiques, et le mystère des participations, le mystère du contact et de la conciliation entre l'Être absolu et ses dérivés, entre l'Infini et le fini, s'y retrouve.

Que dit donc saint Thomas pour en marquer les bords ?
Le voici.

ESSAI DE CONCILIATION

« Il faut comprendre que la volonté divine, dont nous parlons, est en dehors de l'être; que celui-ci est pénétré par elle tout entier, et quant à toutes ses *différences*. Or le possible et le nécessaire sont des différences de l'être, et ils ont donc leur origine dans la divine volonté. » (Perihermenias, I, 14). « Il est nécessaire qu'à celui de qui dépend la production d'un genre quelconque de réalités, il appartienne aussi de produire les différences propres de ce genre, comme s'il appartenait à quelqu'un de constituer le triangle, il lui appartiendrait aussi de constituer l'équilatéral ou l'isocèle. Or le nécessaire et le possible sont des différences propres de l'être; d'où il suit qu'à Dieu, dont la vertu est cause propre de l'être, il appartient, par sa providence, d'attribuer à ce qu'il fait soit la nécessité, soit la possibilité d'être. » (In VI, Métaph. l., 3). « Les autres causes appliquent les lois de nécessité ou de contingence, mais elles ne les constituent point, et c'est pourquoi elles sont cause seulement que leur effet soit, non qu'il soit contingent ou qu'il soit nécessaire. Mais cette alternative est au pouvoir de la Cause suprême, parce que celle-ci est cause de l'être en tant qu'être, et que l'ordre de contingence ou de nécessité dérive d'elle. »

Tout est dans ces formules si puissantes, si précises; il n'est que de les comprendre et de les appliquer aux deux cas similaires qui font ici difficulté : le cas du hasard et le cas du libre arbitre.

En ce qui concerne le hasard, beaucoup de chrétiens et de spiritualistes se croient tenus d'y renoncer, pour faire hon-

neur à la providence. Ils disent : « Ce qui est soumis à la providence ne saurait être fortuit. Si donc tout est soumis à la providence divine, rien ne sera fortuit, et ainsi périssent le hasard et la fortune. » Ce raisonnement est celui même de saint Thomas dans une objection; mais il y a la réponse. Bien s'en faut que nous voulions éliminer le hasard; c'est un des éléments de ce monde; ce n'est pas une cause à proprement parler, et le Hasard, avec un grand H, ne signifie rien; mais c'est un accident des causes; il se produit à la rencontre de séries causales ordonnées en elles-mêmes, mais dont le concours ne l'est point. Il en est, selon l'exemple célèbre d'Aristote, comme de deux esclaves dont chacun est envoyé par son maître et en des vues très précises, mais dont la rencontre sur l'agora n'a été délibérée ni voulue par personne. Ou bien, selon l'exemple de notre auteur, comme d'un homme qui a caché de l'argent et d'un autre qui creuse là une tombe et trouve un trésor.

Tel est le hasard, et c'est là un fait naturel qu'il ne convient pas de nier; la providence, qui l'a prévu, ne s'y oppose point. Mais lui non plus ne s'oppose point à la providence. Leur accord est un fait de subordination, seulement de subordination transcendante, et c'est-à-dire que le hasard est un élément du relatif, la providence un aspect de l'absolu, et que l'absolu, bien loin de gêner le relatif et d'y contredire, le constitue et lui correspond terme à terme, l'établit dans sa nature propre, soutient tous les moments de son évolution, le fait lui-même en son être et en ses fonctions, bien loin de le résorber ou d'altérer aucun de ses caractères. Ce qui est voulu dans le monde par la providence, ce n'est pas uniquement des effets, mais aussi et surtout un ordre, dans lequel les relations des causes aux effets entrent comme élément principal. Bien loin donc que la direction imprimée par Dieu, en l'absolu de son action créatrice, doive supprimer la contingence, elle en doit assurer le cours. Dieu est trop souverain pour gêner la liberté de ses œuvres; il est un chef qui peut donner toute licence aux subordonnés, car son gouvernement est tel, qu'il

a pour éléments les licences elles-mêmes. Dieu ne contraint pas ses œuvres, il les investit; c'est entre elles seulement que l'une peut être victorieuse aux dépens de l'autre. Deux causes créées mises en rapport se composent ou se combattent; mais l'action de Dieu ni ne se compose avec la nôtre, ni ne peut la combattre; elle pose tout; conséquemment elle ménage tout; quand elle s'exerce, que ce soit elle qui s'exerce, cela ne peut donc pas faire que le produit soit classé dans le nécessaire; il est seulement classé dans l'être, nécessaire ou fortuit selon la détermination que lui impose le divin vouloir.

L'illusion, ici, est de ne voir en Dieu qu'une cause comme une autre, seulement plus puissante, un Démonstrateur, dont l'action rejoint les actions créées, s'exerce sur le même terrain, se compose avec elles, les soutient ou les contredit dans leur ordre même. Dans ces conditions en effet, si Dieu n'intervient pas, les causes créées peuvent bien rester à leur spontanéité naturelle; mais si Dieu intervient, l'efficacité toute puissante de son pouvoir entraîne tout, et il n'y a plus de contingence, plus de hasard, et tout à l'heure plus de liberté. Dès lors, le dilemme établi, chacun, selon son humeur ou selon la face des choses qui le frappe, accordera ou niera la divine action, et ceux qui l'accorderont tomberont dans le fatalisme, les autres dans le naturalisme. Mais ce n'est pas là Dieu, ni l'action de Dieu. Dieu est une cause transcendante, et en appliquant à ce cas ce que nous avons dit de l'analogie de ses *noms*, on peut affirmer sans doute, mais on peut aussi bien et même mieux nier qu'il soit une cause; il est une Super-Cause; l'univers dépend de lui en son tout, mais sans qu'aucune de ses relations intérieures soit troublée par cette dépendance, qui au contraire les fonde. Au contingent, la super-causalité divine donne d'être contingent, et en conséquence d'avoir une cause contingente; au nécessaire, il donne d'être nécessaire, et pour cela d'avoir une cause nécessaire. En créant le contingent, Dieu le détermine si l'on veut; mais parce que cette détermination porte sur l'être en sa plus haute généralité et n'est pas affectée par ses modes, Dieu détermine le contin-

gent à être ce qu'il est, contingent, et il n'en devient donc pas nécessaire. Si l'on peut ainsi dire, Dieu le détermine à être indéterminé. Et si l'on croit à une contradiction dans les termes, qu'on se souvienne de l'inévitable équivoque toujours incluse dans nos expressions relatives à Dieu. Dieu détermine les êtres en ce sens qu'il les donne à eux-mêmes tels qu'ils sont; mais il ne les détermine pas au sens où déterminé s'oppose à indéterminé à l'intérieur de l'être, et à cause de cela sa détermination fonde aussi bien l'indéterminé que le déterminé, le fortuit que le nécessaire; elle n'implique, de soi, par plus l'un que l'autre, ne se définissant que par l'être, dont elle est l'origine première.

Ce que nous disons ainsi du hasard doit s'appliquer également à la liberté humaine. Nous admettons comme un fait ce privilège issu d'un privilège premier qui est le don de l'intelligence; nous entendons par conséquent que le rôle de la providence consiste non à exclure, mais à poser plutôt le libre arbitre, et nous disons cependant que les mouvements du libre arbitre doivent, ainsi que tout, se ramener à Dieu comme première cause. Ceux qui disent : Dieu a donné à l'homme la liberté, l'homme en use, ne savent pas ce que c'est qu'user, qu'être libre et qu'être homme, au regard de la Cause première. Être homme, c'est *être* d'une certaine façon que notre humanité détermine; être libre, c'est *être* d'une façon plus déterminée et plus riche, puisqu'il s'ajoute à l'être humain cette forme d'être particulière qu'est la liberté; enfin, user, c'est *être* d'une façon encore plus déterminée et plus haute, puisque l'usage fait passer à l'acte et rend effectif ce qui n'était jusqu'à là qu'un pouvoir. Si donc Dieu est source d'être, il est source de l'usage, c'est-à-dire de l'acte libre lui-même, plus encore que du libre arbitre et de l'homme; quiconque le nie enlève à Dieu le meilleur, ce qui l'invoque au plus haut titre, ce qui lui est le plus éminemment semblable, en tant qu'Acte pur. Ceux-là ne voient plus en Dieu qu'une cause partielle, une cause qui attend quelque chose de son effet, un ordonnateur

réduit à attendre, pour arrêter son plan, ce que fera sa créature, et tout cela est blasphématoire. L'homme, en tout ce qu'il est, dépend de Celui qui est. Sur toute la ligne des manifestations de sa vie, dans son existence première, dans ses pouvoirs, dans l'exercice de ses pouvoirs, il est nécessaire de dire : être participé, reflet du premier Etre, il emprunte tout à cet Etre-Source, en qui seul il est, sans lequel il n'a rien, ni substance, ni pouvoir, ni acte.

Et cela n'enlève rien à la liberté; cela constitue au contraire la liberté, en découvrant en Dieu sa *raison* totale. C'est parce que Dieu le crée, que l'homme est; c'est parce que Dieu le crée libre, qu'il est libre; c'est parce que Dieu le crée usant de sa liberté, qu'il use de sa liberté et qu'il en use dans tel ou tel sens. L'erreur, sur ce point particulier, est de confondre les conditions du fonctionnement psychologique avec la condition transcendante qu'implique l'intervention créatrice. Psychologiquement, l'homme est libre autant que si Dieu n'existait pas ou n'agissait pas; l'action de Dieu n'est pas un élément de l'action humaine, ou qui s'ajoute à cette action, ou qui se compose avec elle. Disons mieux, il n'y a pas d'action de Dieu, au sens où action signifierait autre chose que Dieu, au sens où *action* signifie l'une des formes sous lesquelles nous pensons et constatons l'être. En ce sens, Dieu n'agit pas, Dieu ne meut pas, Dieu n'intervient pas; *inter-venir* signifierait que l'influence de Dieu vient s'insérer dans la nôtre, et ainsi la modifier, la contrecarrer, l'abolir, et rendre, ici, le libre nécessaire. Mais non; Dieu crée, et nous savons que la création ne pose dans le créé rien d'autre qu'une relation pure. Cette relation transcendante, qui affecte l'action humaine en tous ses stades, ne saurait en altérer le caractère, en fausser les relations internes, faire que d'un pouvoir libre il sorte un effet contraint; elle fait seulement que le créé soit créé et ne soit pas de l'incrée, que l'être dérivé ne soit pas de l'être premier, que l'homme ne soit pas Dieu.

On ne sait vraiment comment s'exprimer, pour qu'une vérité au fond si simple, cependant si méconnue, vienne

enfin en la compréhension des chrétiens et des penseurs que n'égarent point des préjugés empiriques. Si Dieu agissait en nous comme nous y agissons nous-mêmes, ou comme y peuvent agir les mille influences qui pèsent sur nous, il n'y aurait plus de liberté; cette *composante* infinie déterminerait à elle seule le sens de l'action et les résultats de nos œuvres; nos actes nous échapperaient alors à nous-mêmes et deviendraient des actes divins; ce serait le cas de dire alors que nous ne sommes que « l'occasion » d'une action divine, et l'homme serait réduit à l'état de fantôme. Mais si la *motion* de Dieu, c'est-à-dire sa création relative à un fait volontaire, est d'un tout autre ordre, d'un ordre transcendant et incomparable à l'action de la volonté sur elle-même ou à l'action du dehors créé, tout change; l'intervention divine ne modifie rien; elle confirme au contraire tout; elle fournit la raison d'être totale, le fondement premier et suprême d'une nature libre, d'un fonctionnement libre, d'un acte libre; acte libre, c'est-à-dire œuvre d'une âme évoluant d'elle-même et selon sa propre loi.

Et c'est-à-dire enfin que Dieu n'est pas ici une condition particulière du vouloir, mais bien, en faveur du vouloir, une condition générale de l'être. S'il y a de la liberté, Dieu la crée, sans cela comment serait-elle? S'il y a de la nécessité, Dieu la crée, lui le premier Nécessaire; mais ni la liberté ni la nécessité ne périssent ni ne se confondent de ce fait. Seraient-elles empêchées d'être par cela qui les fait être? Parce qu'on les crée, elles, telles qu'elles sont et non pas autres, en seraient-elles moins créées?

Cherchons une expression encore. Dieu ne *modifie* point; il *actualise*; il actualise le libre dans sa liberté; il actualise le nécessaire dans sa nécessité; il actualise l'homme sujet, l'homme libre, l'homme agissant librement, et ainsi, en conséquence, l'acte de liberté; mais *entre* ces éléments, nulle intervention modificatrice n'intervient; l'influence est sous-jacente; elle porte tout; elle fournit l'*actualisation* de tout, sans changer sa nature. Pas plus donc que l'être de Dieu, supposé à notre être, n'absorbe celui-ci et ne l'empêche d'être

autonome, pas plus l'action de Dieu, supposée à notre action, n'aliène sa liberté et ne la rend nécessaire. La question n'est pas seulement pareille, elle est identique, puisque l'« action » de Dieu est identique à l'être de Dieu; puisque Dieu n'« agit » pas, au sens humain du terme, mais se contente, pour action, d'être le fondement de tout être et de toute action. De ce que l'absolu de l'être est supposé à l'être dérivé, les panthéistes concluent : celui-ci n'est qu'un mode de l'autre, et ils absorbent tout en Dieu. De ce que l'absolu de l'action est supposé à l'action humaine ou universelle, les fatalistes concluent : tout est compris dans la grande Nécessité, il n'y a ni liberté ni contingence possibles. Mais l'erreur est la même : c'est que ni l'absolu de l'être n'est proprement de l'être, ni l'absolu de l'action n'est proprement de l'action; en les faisant homogènes à leurs dérivés, on les oblige à se composer avec ces derniers, et alors l'absolu l'emporte; mais si des uns aux autres il y a transcendance, c'est-à-dire hétérogénéité infinie, bien qu'il y ait similitude proportionnelle et *analogie* indirecte au sens où nous l'avons défini au troisième chapitre, alors l'impossibilité s'écarte.

Je ne dis pas pour cela que la compossibilité s'établisse. Au positif, nous ne pouvons pas savoir comment l'être de Dieu est compossible avec l'être des créatures, qui « ne s'y ajoute point », ou comment l'action de Dieu est compossible avec l'action libre de l'homme et ne l'absorbe point. Le lien réel entre l'action divine et la nôtre, entre l'être divin et notre être nous échappe nécessairement; car pour le saisir il faudrait pénétrer en Dieu même. Ce que nous avons dit de la création fait ici retour; l'un des termes du rapprochement à établir, du rapport à fixer nous fuit d'une fuite éternelle. Mais si nous ne comprenons pas, la notion de la transcendance divine établit du moins que les difficultés sont sans force. La nuée qui cache Dieu le défend contre ses blasphémateurs.

CHAPITRE VI

LA NATURE ET LA VIE

I. LA NATURE. — A. *Le Changement*. — L'aspect subjectif du changement. — B. *Le devenir substantiel*. — La Forme. — La Matière. — La Privation. — Caractères de l'élément matériel. — Portée métaphysique de cette théorie. — L'Agent. — Nature de l'Action. — L'agent univoque et l'agent non univoque. — La Génération spontanée. — C. *Les Fins de la Nature*. — Nature et Providence. — D. *Déterminisme et Contingence*. — II. LA VIE. — Comment l'âme fabrique son corps. — Nutrition et Croissance. — Comment l'âme est unie au corps. — Comment l'âme meut le corps. — L'action de l'âme et la Conservation de l'énergie. — Importance actuelle de la doctrine du Composé vivant.

Nous avons envisagé l'univers comme un système d'échanges, de communications, de dépendances mutuelles, où des séries causales prenant leur origine première dans l'Etre souverain entretiennent la beauté et les utilités du Cosmos.

Mais ces actions et réactions, ces communications ne sont pas toutes de même nature. Mon esprit agit des idées ou les émet; un animal éclôt et périt; deux éléments chimiques se combinent ou se dissocient; un corps se déplace, s'échauffe, se dilate, se liquéfie, s'électrise; voilà des phénomènes bien différents. Les trois derniers groupes offrent des changements apparentés à la matière, et le milieu où ils se produisent est ce qu'on appelle proprement la nature. Le premier est d'un ordre étranger et supérieur, en lui-même, au monde matériel;

il s'y fait voir cependant lié, et le sujet qui en est le théâtre appartient à deux mondes : c'est le composé humain, dont la notion, éminemment thomiste, aura besoin d'être soigneusement précisée.

Les autres phénomènes mentionnés sous le nom de changements matériels se distinguent sans peine. La génération et la mort animales sont les événements extrêmes de ce qu'on appelle la vie, cas particulier du fonctionnement naturel qu'il faudra envisager à part, et où la position de saint Thomas est particulièrement géniale. Les combinaisons et les dissociations d'éléments sont pour notre auteur, à la différence de beaucoup de philosophes et de savants, des générations et des destructions au sens plein du terme : évocation de cette matière première, ou matière pure, où nous avons vu le cas extrême de la dégénérescence de l'être à partir du premier Principe. Enfin, les changements superficiels du dernier groupe : déplacements locaux, accroissements, modifications qualitatives de toute espèce, posent le problème général du mouvement, en prenant ce mot dans sa teneur complète.

Aujourd'hui, quand on parle de mouvement, on l'entend exclusivement d'un déplacement dans l'espace, et volontiers on s'imagine, après Descartes, que non seulement tout se fait « par figure et mouvement », ainsi que disait Pascal ; mais que tout n'est que figure et mouvement, de telle sorte que la qualité ne serait que de la quantité modifiée et active. Saint Thomas repousse cet appauvrissement de l'être et cette fausse simplification issue de l'esprit mathématique. Les qualités naturelles présupposent le mouvement mécanique, mais ne coïncident pas avec lui, de sorte que le changement qualitatif est bien un mouvement *sui generis*, irréductible à l'autre, de même que l'*accroissement* et la *diminution*, qui se rapportent à la substance. L'effet mécanique n'est ici que le moyen, l'occasion ou le résultat d'une métamorphose intérieure, celle-là qualitative, *formelle*, bref, d'un ordre idéal. Emile Boutroux adhère à cette conception quand il dit : « La matière ébranlée ne semble être en eux (dans les corps) que le véhicule de pro-

priétés supérieures, lesquelles sont les propriétés physiques proprement dites ¹. »

Au total, il s'agit en tout cela de l'être mobile (*ens mobile*), selon l'expression synthétique adoptée par le thomisme. L'expression est forte, et, prise dans son sens profond, elle marque d'un trait saisissant la grande division de l'être en deux zones, à la frontière desquelles — fait étrange et si plein de conséquences — s'établit l'être humain.

I. — LA NATURE

A. — Le Changement.

Etudions le changement dans ce qu'il a de plus simple, en comprenant sous le vocable commun de mouvement, le déplacement local, l'accroissement et la décroissance, l'altération selon toutes les qualités élémentaires dites *physiques*. Comment interpréter ce fait, général dans la nature, et dont les astres et les atomes offrent à notre vue ou à notre esprit le cas le plus saisissant? Au vrai, on ne peut pas définir le mouvement, non plus que toutes les notions premières; Pascal a raison de dire que les prétendues définitions qu'on en donne s'appelleraient mieux des *propositions*, et sont plus obscures que le terme à éclaircir. Toutefois, ce qui semble premier à l'intuition ne l'est pas toujours pour la pensée systématique, et l'on peut se demander légitimement dans quels cadres plus généraux se range le mouvement, en bonne philosophie thomiste.

Il est évident que le mouvement a pour terme une acquisition; gagner un certain lieu ou une certaine position, obtenir tel niveau de croissance; se colorer, s'échauffer, s'électriser jusqu'à tel degré, c'est son but et son résultat. Avant que ce

1. E. Boutroux, *La Contingence des Lois de la Nature*, Paris, Alcan p. 64.

mouvement ne s'amorce, ce qu'il recherche était une possibilité naturelle; après, ce sera un fait. Et pendant? C'est ce *pendant* qui est le mouvement même. Or, chose étrange, ce *pendant* est proprement insaisissable; car à tout moment assignable, on ne saisit jamais qu'une chose acquise ou une chose à acquérir, nulle part l'acquisition. Si cette chose insaisissable existe, et elle existe, puisque par elle quelque chose se fait, dans quel compartiment de l'être la loger? Ce n'est pas dans l'être *actuel*, qui n'est plus à obtenir; ce n'est pas dans l'être potentiel, qui n'obtient pas encore. Y a-t-il donc un moyen terme? Il le faut bien. De quelle nature est-il, par rapport à ces premières notions qui n'ont rien d'antérieur à elles? Il faut que ce soit une certaine actualité, puisque le mouvement est chose réelle, chose qui, actuellement, se passe. Ce ne peut pas être l'actualité de la chose acquise, ni davantage l'actualité dont on part : quelle actualité est-ce donc, sinon celle du pouvoir dont on parlait, pouvoir qui est bien une réalité lui aussi, car là où il n'existe point le mouvement ne saurait se produire. Voilà donc le secret. Le mouvement est l'actualité du possible, en tant précisément que possible (*actus entis in potentia, prout in potentia*). Naïveté, dira-t-on! Regardons-y de plus près, et nous verrons que ce n'est pas naïveté qu'il faut dire, mais mystère.

Le mouvement a lieu continûment. Si l'on y supposait des secousses, génératrices d'arrêts, il y aurait au vrai plusieurs mouvements, et dans chacun d'eux on retrouverait la continuité, continuité inévitable, vu que l'espace n'a pas de coupures, ni d'hiatus. Or, que le mouvement soit continu, cela veut dire qu'à tout moment assignable entre les deux termes, il y a mouvement. Pourtant, nous disions qu'à tout moment assignable il n'y a jamais que chose acquise et chose à acquérir. Sera-ce donc entre deux moments que se logera, comme en je ne sais quel intermédiaire, le mouvement même? C'est bien ce que l'on conçoit, puisque le mouvement fait passer d'un point à un autre. Mais voici! entre deux moments, si rapprochés qu'ils soient, il y a une infinité de moments pos-

sibles; désignez-les à volonté : entre lesquels trouverez-vous le mouvement? A mesure que vous le chercherez, il fuira; vous vous enfoncerez dans l'infini de la quantité pure; des points de départ et des points d'arrivée, c'est tout ce que vous pourrez saisir, et pour constituer avec eux du mouvement, comment pourrez-vous faire? Dès que vous voulez fixer sous votre regard cette réalité, elle s'évanouit; ce que vous en appréhendez est toujours autre chose qu'elle, son souvenir, ou bien son espoir.

Direz-vous, comme dernière ressource, que le mouvement n'est que le mobile même en chacun de ses états? Alors le dynamique cède la place au statique. Si rien d'autre cependant ne peut être désigné, et si, dès qu'on désigne, ce qu'on désigne vient avant ou après ce qu'on cherche, on doit avouer que ce qu'on cherche est introuvable en la réalité des choses. Le fluent, comme tel, ne peut pas être appréhendé; il est devenir pur et non pas être.

Allons-nous, avec M. Bergson, définir l'être même par le devenir? Non. Pour nous, l'être est *idée*; son absolu est l'Idée première, d'une actualité et d'une immutabilité parfaites. Il faut rétrograder; nous ne voulons pas d'un Dieu en devenir; nous voulons que l'être, comme tel, soit pensable; que ce qui est puisse être objet de l'esprit, puisse se désigner, et ce n'est pas le cas du devenir. En conséquence, pour exprimer le devenir en termes d'être et en donner une idée qui se soutienne, c'est à autre chose qu'une positivité naturelle qu'on devra avoir recours. On dira : tel état du mobile en mouvement, en tant qu'il est lui-même, n'exprime que l'être, et non pas le changement d'être. En tant qu'on le regarde comme acquis par une évolution antérieure, c'est une arrivée; en tant qu'il doit se muer en autre chose, c'est un départ. Mais en tant qu'il suppose à la fois des acquisitions antérieures et ultérieures, et que cette double relation lui est attribuée par l'esprit dans l'unité d'un même concept, c'est le mouvement; car ainsi signifié, il s'engage dans une suite; il fait partie d'un flot; l'intelligence qui l'en avait extrait pour connaître (ne connaissant

nommément que l'être) l'y relance de son autorité même; il est connu, intellectuellement, sous forme statique, mais il n'est pas supposé statique. Le découpage conceptuel opéré pour saisir le mouvement en quelque chose de lui qui soit positif se nie en se posant; l'esprit déclare sa propre impuissance et n'en est pas dupe. Par là le thomisme échappe au reproche bergsonien, de vouloir faire du mouvement avec des arrêts. Non; nous savons que dans le continu il n'y a point de divisions actuelles; il y en a seulement en pouvoir. C'est ce pouvoir que l'esprit utilise pour saisir ce qui est, de soi, insaisissable. Mais le pouvoir que l'esprit utilise ainsi, le mobile, lui, ne l'utilise pas; il traverse l'étendue dans son indivision, une, un lui-même, et il ne subit donc pas des arrêts dont le nombre, s'il existait, serait infini et rendrait impossible tout passage.

C'est là ce que prétendait Zénon d'Elée, assurant que la flèche qui vole ne peut jamais arriver au but, qu'Achille aux pieds légers ne peut pas attraper la tortue, puisqu'une infinité de positions s'interpose. Le sophisme succombe à cette remarque que le découpage verbal et conceptuel qui nous sert à noter le devenir ne le qualifie pas en lui-même; c'est un artifice de l'esprit; ce n'est pas, à nos propres yeux, un mode du connu.

L'ASPECT SUBJECTIF DU CHANGEMENT

Mais à nos propres yeux, finalement, qu'est donc le mouvement lui-même et en lui-même? Nous avons dit : il est appréhendé quand, dans l'unité d'un même concept, on attribue à l'un des états du mobile la double relation d'antériorité et de postériorité qui l'affecte; quand on considère cet état comme une arrivée qui *en même temps* est un départ, sans discontinuité entre ces deux conditions solidaires. Qu'est-ce à dire? Le mouvement serait-il donc une notion? serait-il un simple fait subjectif? Non; car quelque chose de lui est positif : le mobile et la diversité d'états du mobile. Mais il est vrai que ce quelque chose de lui n'est pas lui. Lui-même, en sa

forme achevée, en sa pleine entité répondant à la définition qu'on en donne, est en effet subjectif. *L'acte de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance* sous-entend évidemment, par son *en tant que*, un travail d'esprit. Comme acte, et par suite comme réalité décisive, il ne peut être que dans l'esprit; en lui-même, étant l'acte de ce qui est en puissance *en tant qu'il est en puissance*, étant donc toujours en puissance, toujours mêlé de puissance; il comporte un certain non-être, auquel seul peut remédier l'esprit qui conçoit.

Telle est la conclusion de saint Thomas. Pour lui, « la notion de mouvement est intégrée non pas uniquement par ce qui en existe en nature, mais par ce que la raison en appréhende. Du mouvement, dans la nature extérieure, il n'y a autre chose que l'acte imparfait acquis, commencement ou participation, en ce qui se meut, de l'acte parfait à acquérir. Ainsi, en ce qui se meut vers la blancheur, déjà de la blancheur existe. Mais pour que cette participation soit mouvement, il faut de plus que nous la considérons par l'esprit comme un milieu entre deux extrêmes, le premier étant avec elle dans le rapport de la puissance à l'acte, en raison de quoi on appelle le mouvement un acte; le second dans le rapport de l'acte à la puissance, ce qui fait dire du mouvement qu'il est l'acte de ce qui est en puissance. » (III, Phys. I., 5). L'ordre d'antériorité et de postériorité en sa synthèse, qui est le mouvement, est donc le fait de l'âme; par souvenir et par prévision, c'est elle qui lie la gerbe. Sans l'âme, il n'y aurait pas de mouvement; en dehors de l'âme et en abstrayant d'elle, il n'y a pas de mouvement, mais seulement des états de succession sans lien, une multiplicité sans unité; multiplicité, d'ailleurs, indéterminée, puisque le continu n'a de parties actuelles et par suite de nombre que par la division qu'on y opère. Là est le gîte du mystère que recèle, comme tel, l'être mobile. On peut regretter que saint Thomas n'y ait pas insisté; l'état des problèmes à son époque l'invitait à d'autres recherches; aujourd'hui, on soupçonne tout ce qui pourrait sortir d'une concession pareille. Le mouvement est « la vie même de la nature », selon les

propres expressions de notre auteur; nous ne connaissons que par lui le temps; l'espace même n'est-il pas dans sa dépendance, s'il est vrai qu'un espace est pour nous *ce qui peut être parcouru*? Que si le mouvement a besoin de la pensée pour être, c'est la nature qui devient en bonne partie subjective. Ou si l'on veut, le sujet et l'objet, ici, entrent en communion; ils ne sont pas séparés comme deux *choses*. L'homme est mêlé à la nature. Nos pensées, nos sentiments, notre mémoire sont des facteurs effectifs de l'univers. Et si l'on songe que l'univers est, en tant qu'être, une perpétuelle émanation divine, on se prend à trouver quelque vérité dans ce fragment de Novalis : « Le monde est le résultat d'une action et d'une réaction entre moi et la Divinité. Tout ce qui est et tout ce qui naît, naît d'un contact d'esprits (1) ». Comment s'en étonner? Après avoir défini l'être par l'idée, l'affirmation de synthèses entre l'être et la pensée doit paraître toute naturelle. Le « réalisme » de saint Thomas, si souvent relevé, est aussi un idéalisme; c'est Platon complété et raffermi. Combien précieuse à cet égard est la rapide notation que nous venons de citer! Nous en avons rencontré et en rencontrerons plus d'une autre.

B. — Le Devenir substantiel.

Voici maintenant le devenir substantiel. Phénomène de l'être *mobile*, ce n'est plus à proprement parler un mouvement; car ce qui éclôt, au moment où il éclôt vraiment, est déjà éclos; il n'y a de succession que dans sa préparation et ses prodromes; en elle-même et rigoureusement parlant, une éclosion est un phénomène indivisible, parce que l'être substantiel ne comporte pas de degrés. On n'est pas plus ou moins ceci ou cela. Toujours est-il qu'il y a devenir. Dans la nature, les produits reproduisent leurs producteurs; la génération renaît de ce qui a été engendré : systole et dyastole, sorte d'élasticité,

1. Novalis. *Fragments inédits*, Paris Stock, 1926.

de rythme alternant, qui est une des grandes lois des choses. Il y a donc lieu, constatant le devenir, d'en préciser les termes, d'en énumérer les *principes*, et d'en marquer la place dans ce monde changeant.

Contrairement aux anciens philosophes de l'Hellade et à beaucoup de philosophes modernes, saint Thomas considère le devenir substantiel comme un fait. Il refuse de penser que l'homme, le chien, le chêne, l'eau et quoi que ce soit ne diffèrent que comme modes d'une unique substance, ce qui voudrait dire, pour lui, qu'ils ne diffèrent pas en tant qu'êtres, puisqu'à ses yeux la substance, c'est l'être, toute réalité attributive ne faisant que s'y ajouter à titre de plus précise détermination. Il n'y aurait donc, dans la nature, que des générations apparentes (*ad sensum*)? Saint Thomas ne le croit pas. Il voit le travail de la nature suspendu à des conditions plus profondes; il croit avec Pascal que « les principes des choses sont proches du néant ». Pour lui, l'être mobile est mobile dans son être même; il est, comme tel, éternellement fluent; il se défait et se refait à fond par la génération et la destruction, comme il se fait ou se défait selon ses modes par l'altération, l'augmentation ou le mouvement local. Un devenir permanent le travaille, ne respectant de lui qu'une potentialité réelle, le *prope nihilum* de la matière.

LA FORME SUBSTANTIELLE

Les antécédents métaphysiques de cette théorie nous sont connus. Tout ce que la nature nous fait voir est *idée* réalisée. La preuve, c'est qu'il y a réversibilité dans la connaissance. En *déréalisant* l'idée, nous la retrouvons en nous, non dans sa richesse, il est vrai; tout au moins dans son schème, et de schème en schème, par analyses et synthèses successives, nous nous rapprochons d'elle. Si la connaissance n'est pas un leurre; si « abstraire n'est pas mentir », il faut reconnaître que tout dans la nature est idée ou fils de l'idée. Or cette dernière supposition ne serait pas suffisante. A moins de revenir aux *Idées*

séparées de Platon, dont les réalités naturelles ne seraient que la manifestation et comme l'*ombre*, il faut bien, avec Aristote, réintégrer les idées dans les choses. Dira-t-on qu'elles sont en Dieu? Mais nous savons qu'en Dieu il n'y a nulle idée distincte; il n'y en Dieu que Dieu. Le premier Etre est un indéterminé de perfection que nous disons source d'idéalité comme nous le disons source d'être; il n'est pas comme un démiurge qui pétrirait la matière d'après un plan. Si donc on veut trouver la *raison* immédiate des natures, raison propre à chacune et répondant à la question : qu'est-ce qui la fait ce qu'elle est? il ne faut pas répondre : Dieu, ou : la pensée de Dieu; mais : une participation de Dieu, une ressemblance de Dieu, qui représente, dans le créé même, l'idéalité que cette nature emploie et qui la donne à soi, en attendant qu'elle se donne à nous par la connaissance. Telle est la *forme substantielle*. C'est ce qui fait dire à saint Thomas : « La ressemblance même de l'Acte souverain incluse dans une matière, c'est sa forme. » (In Boet. de Trinit. Q., 4, art. 2).

LA MATIÈRE PREMIÈRE

Mais — et la formule ainsi libellée nous l'indique déjà — la forme ne peut pas être l'unique principe de l'être mobile. Deux évidences s'y opposent : d'abord le cas de l'*individu*, son caractère irréductible à l'idée et à la connaissance, sa multiplication dans une même espèce; ensuite les substitutions totales observées entre les formes qui se succèdent l'une à l'autre. Puisque là où il y avait un corps il y a ensuite un corps différent, et ce, non par substitution locale, mais par altération successive, c'est donc qu'il y a un sujet commun des deux formes qui successivement se manifestent, et c'est la matière.

LA PRIVATION

Il y a encore un troisième principe.

Le sujet du devenir substantiel, avant de revêtir une certaine forme, la possède en puissance. Si l'on n'attribuait à la matière ce pouvoir, à quoi servirait-elle? Mais puisque la matière doit passer successivement sous diverses formes, c'est donc à toutes ces formes que s'adresse son pouvoir. Bien plus, ce pouvoir universel la définit toute; caractériser son ampleur réceptive, c'est dire à fond ce qu'elle est. Il s'ensuit que lorsqu'elle se fait voir sous une forme et qu'elle va en revêtir une autre, de cette autre il n'est pas vrai seulement que la matière ne l'ait point; il faut dire qu'elle en est *privée*; car sa capacité réceptive la comprend, et à cette capacité la génération en cours va donner une satisfaction provisoire. Si la matière n'était qu'un sujet, dès qu'une forme quelconque lui adviendrait, son rôle serait rempli, sa capacité serait éteinte, et le devenir substantiel n'aurait pas d'autre suite. La nature évolue : donc elle poursuit constamment quelque chose, et le point de départ de cette poursuite éternelle est la *privation*, c'est-à-dire l'ample capacité que tout amuse et que rien ne peut satisfaire. De là l'effort de la vie universelle et le peu de souci qu'elle prend de ses propres œuvres. Accomplir du nouveau, amener des formes au jour, sans cesse, et à tout prix : telle est la soif insatiable à laquelle semble livrée la nature physique, et qui occasionne cette implacable indifférence à la destruction, à la souffrance, à la mort de ce qu'elle a déjà produit, en faveur de ce qu'elle produira.

CARACTÈRES DE L'ÉLÉMENT MATÉRIEL

On doit comprendre, à méditer ces explications, que la matière thomiste est dépourvue de toute détermination d'un ordre empirique. « *Nec quid, nec quale, nec quantum* » a prêté à beaucoup de sourires; mais il est plus facile de sourire que

de philosopher. Si la matière sert de support au devenir substantiel, c'est-à-dire au devenir total, au devenir tout court, et si vraiment un effort créateur, en ce sens-là, travaille le monde, il est évident que la matière ne peut pas plus être déterminée d'une façon quelconque, sauf en tant que pouvoir, que le marbre n'est « dieu, table ou cuvette ». Ce qui est ne devient pas; de ce qu'elle doit devenir, la matière doit donc être privée. Si elle doit devenir purement et simplement, elle n'est rien déterminément, elle n'est qu'un pouvoir d'être. Matière *pure*, elle est pure, en effet, de toute actualité définissable, de tout ce qui appartient aux catégories de l'être. Elle est, par là, étrangère non seulement à toute qualification physique ou chimique, mais à l'espace, au nombre et au temps, qui ne sont que des modes d'être. C'est un *noumène*, point de départ et support de tout *phénomène*. On ne la peut définir que négativement et par analogie avec les matières *secondes* qui servent à nos fabrications. Ou bien on la définira, en tant que pouvoir, par ses réalisations successives, qui la dénoncent, comme le moulage dénonce son *creux*. Car, comme l'âme est en puissance toute chose en tant que capable de connaissance, ainsi la matière est toute chose en tant que prédestinée à l'acte. Mais en elle-même, la matière est un inconnaissable, comme son opposé le plus distant, transcendant cette fois et plus inaccessible encore : Dieu.

PORTÉE MÉTAPHYSIQUE DE CETTE THÉORIE

Qu'on sache bien que cette métaphysique de la nature, si mal comprise souvent et confondue avec je ne sais quelle physique périmée, est compatible, au contraire, avec toute physique expérimentale qui ne s'érige pas elle-même en métaphysique. L'atomisme à la façon de M. Perrin et de ses émules n'y contredit en aucune façon. Rien n'oblige le thomiste à rejeter les atomes, les éons et les systèmes stellaires de l'infiniment petit; il lui suffit de les interpréter. Il y verra, au lieu de la *matière première* elle-même, des *dispositions premières* dont sa

matière métaphysique serait uniformément affectée. Sa théorie du *mixte*, respectueuse des propriétés primordiales et de leur autonomie fonctionnelle à l'intérieur des substances complexes, pourrait répondre à toute requête de l'expérience physico-chimique. Les scolastiques aussi croyaient à l'atome, à leur manière il est vrai; mais leur manière peut varier indéfiniment, suivant les théories, sans que la métaphysique de l'être, seule ici en cause, en pâtisse. La métaphysique n'est pas indépendante de la science dans ses interprétations, dans ses applications; mais elle en est indépendante en elle-même, parce qu'elle lui est transcendante par ses principes, ses méthodes et son propre objet.

L'AGENT

Pour que la matière passe d'une forme à une autre, une influence est nécessaire. Rien ne passe à l'acte indépendamment d'un acte antérieur contenant en équivalent de pouvoir ce qui en doit résulter. La nature est un système d'échanges, et dans tout échange, comme il y a un bénéficiaire, il y a aussi un donateur. Le bénéficiaire reçoit l'effet; le donateur est la cause agente.

Bien des controverses se sont élevées sur la question de savoir ce qu'est l'action prise en elle-même, et comment il faut comprendre cette *communication* qu'on dit avoir lieu de l'agent en acte au patient en puissance de l'effet. Voici ce que saint Thomas suggère.

L'être est de soi producteur d'être; il est dynamogénique; le bien, son identique, est *diffusif de soi*. Il suffit pour cela qu'il soit en acte; en puissance, il est au contraire propre à recevoir; car « par nature, tout ce qui est en acte meut, et par nature, tout ce qui est en puissance est mû. » Toutefois, il faut distinguer, dans cette actualité dynamogénique de l'être, deux stades. Il y a l'*acte premier* de l'agent, qui dispose l'agent à l'activité d'une façon permanente, et l'*acte second*, qui l'y détermine en lui donnant les ultimes dispositions requises pour le

genre d'activité attendu dans telles circonstances. Cette distinction est évidemment d'ordre empirique; nous constatons ce qui est, voyant par exemple qu'un muscle d'athlète est d'abord contractile, acte premier obtenu par sa mise en forme, puis contracté, au moment de sa mise en action. D'ailleurs, il faut se souvenir que l'activité universelle ayant une source unique, qui est le premier Agent ou premier Être, aucune activité particulière ne s'exerce que par l'influence de toute une chaîne causale, dont le premier terme est Dieu.

NATURE DE L'ACTION

Telles sont les conditions de l'action. Mais cela ne dit point ce qu'est l'action. Ce par quoi l'agent agit, c'est l'agent lui-même envisagé dans son ultime détermination, ce n'est pas l'exercice de son rôle. Cependant, dans l'agent même, au moment où il agit, il n'y a rien de positif que cela. L'exercice, en ce qui le concerne, n'est autre chose que le dernier état statique qui le constitue agent en lui-même, et ce n'est pas l'action déclenchée, l'action active, si je puis ainsi dire. Nous voilà donc obligés de chercher la réalité de l'action en dehors de l'agent; dans l'agent même, on ne trouve que son principe, et on ne peut la lui attribuer comme une réalité qui s'ajoute à lui (*non facit compositionem cum eo*). Où donc est-elle? On ne peut la laisser en l'air. Elle ne pourra se trouver que dans le patient. C'est en effet ce que dit saint Thomas : « L'action est dans le patient, *actio est in passo* ». Quand il dit par occasion : l'action est dans l'agent et la passion dans le patient, il faut entendre que l'action est dans l'agent quant à son principe; c'est ainsi qu'elle adhère à lui; mais en elle-même elle ne lui est pas inhérente; l'agent, pour saint Thomas, n'est qualifié agent qu'en vertu d'une dénomination extrinsèque, et ce qui justifie cette dénomination, c'est ce qui se passe dans le patient, parce que cela s'y passe sous sa dépendance.

Il suit de là que si l'on veut distinguer l'action du fieri et l'en mettre à part, on n'a plus entre les mains qu'une relation pure. C'est bien ce qu'on nous disait plus haut à propos de la création : « Le mouvement ôté, l'action ne suppose rien d'autre qu'une relation de dépendance ». On ne dira pas pour cela avec Scot que l'action soit une relation; l'action, c'est ce qui se passe, en tant que cela se passe par l'agent; c'est donc le mouvement même en tant que référé, non la référence seule. S'il ne se passait rien, comme c'était le cas du commencement premier, l'action se réduirait en effet à la relation pure; mais ce cas est unique dans le créé; en Dieu il se retrouve pour qualifier la *procession* des Personnes.

On avouera qu'il y a là de quoi dérouter quelque peu l'instinct, qui ne peut s'empêcher de concevoir l'activité comme une sorte d'effort, à la façon d'une détente nerveuse. Il n'y a pas d'effort; il y a des êtres en relation les uns avec les autres, qui se conditionnent les uns les autres, formant du haut en bas une longue chaîne de dépendances, dont Dieu est le premier terme. L'être se communique au nom d'une loi qui est la propriété diffusive du bien, identique à l'être. L'être est de soi dynamogénique et ontogénique; perfection implique expansion, pourvu que les circonstances le permettent, circonstances qui tiennent elles-mêmes à d'autres communications, au complexus de l'être. L'univers est un ordre de phénomènes régi et « concaténé » par des lois. Les lois particulières ne sont que la manifestation des diverses natures d'êtres. Les lois se généralisent à mesure qu'on s'élève à la considération des ensembles, et tout au sommet, il y a cette loi de libre diffusion par laquelle Dieu répand son être, son bien, sa perfection, ce qui fait dire à saint Thomas : « La volonté de Dieu est l'origine de tout le mouvement de la nature. »

L'AGENT UNIVOQUE ET L'AGENT NON UNIVOQUE

Une distinction importante à établir entre les agents est celle qui met à part l'agent *univoque*, c'est-à-dire de même

type que son effet, appartenant à la même espèce d'êtres, et l'agent non-univoque; doué de caractères plus généraux, appartenant à un même *genre* plus ou moins lointain, mais non pas à la même espèce. On voit par cette seule définition que l'agent non-univoque précède l'autre et conditionne son action; car au-dessus de toute espèce particulière se trouvent des activités générales qui l'enveloppent. De là cet adage célèbre rappelé par saint Thomas à maintes reprises : « L'homme et le soleil engendrent l'homme ».

LA GÉNÉRATION SPONTANÉE

On peut dès lors se demander si les activités générales, qui conditionnent ainsi les activités spécifiques, sont également conditionnées par elles; en d'autres termes, si le « soleil », ou ce qu'on mettrait aujourd'hui à la place de ce mot synthétique, ne pourrait pas, sans l'homme, engendrer l'homme. C'est la question de ce qu'on a appelé plus tard, bien improprement, la *génération spontanée*. Il n'y a, pour personne, de génération spontanée en ce sens qu'un être pourrait surgir d'un milieu sans des préparations adéquates. Mais par ce mot *spontané*, on entend exclure des ascendants directs, et ne requérir que l'action des causes générales du monde. Saint Thomas moins qu'aucun autre pouvait croire à une éclosion sans cause propre, générale ou particulière, puisqu'il affirmait à bon droit la primauté de l'acte sur la *puissance*, c'est-à-dire la nécessité d'un être en acte pour l'éclosion de ce qui n'était jusque-là qu'en puissance, et, ce qui revient proportionnellement au même, la nécessité du parfait à la source de l'imparfait. Mais c'était une autre question de savoir si des êtres, même vivants, ne pourraient pas naître de la matière sous l'influence des seules activités générales, sans qu'un *semen* représentât dans leur éclosion la *vertu* ou l'élan vital de l'espèce. A cela, saint Thomas ne voyait pas de difficulté doctrinale, et d'autant moins que tout en doutant des cieux animés d'Aristote, il

croyait à des influences spirituelles s'exerçant entre le premier Moteur et le monde physique. En conséquence, ce principe que tout vivant vient d'un vivant n'était pas ici entièrement méconnu. Du reste, l'expérience semblait parler; on croyait constater que des animaux « imparfaits », c'est-à-dire dont l'organisation n'est pas très complexe, éclosent, dans une matière dûment disposée, par la seule vertu des influences astrales, dont la chaleur de fermentation était le signe. La variété des espèces ainsi engendrées tenait à la diversité des conditions matérielles.

Pouvait-on aller plus loin et étendre le bénéfice de la théorie aux animaux « parfaits », à tout ce qui vit sur terre? Des philosophes arabes l'avaient cru. Avicenne disait : tout ce qui est engendré par semence peut l'être sans semence, par simple *mixture*, sous l'influence des causes supérieures. Que répond saint Thomas? « Les animaux parfaits, dit-il, *ne semblent pas* pouvoir être engendrés autrement que par semence; car, la nature ayant des moyens déterminés pour toutes ses œuvres, ce qu'on ne la voit point faire, c'est sans doute qu'elle ne peut le faire. Or nous ne voyons pas que des animaux très différenciés s'engendrent sans semence. Cette façon de devenir est le fait des espèces inférieures, peu différentes des plantes. » (Q. XVI de Malo, art. 9).

Une telle façon de parler n'est pas d'un adversaire rigoureux. Dans la pensée de saint Thomas, il ne s'agit évidemment pas de doctrine, mais d'expérience. Au point de vue doctrine, et si le champ des expériences s'étendait; si la biologie générale et la paléontologie apportaient des témoignages favorables à l'hypothèse transformiste, à l'évolution des formes naturelles du non-vivant au vivant, du vivant de telle espèce au vivant de telle autre, on ne voit pas ce que l'Aquinate pourrait être disposé à objecter. Pour lui, les minéraux, les animaux et les plantes, les animaux supérieurs et inférieurs ne diffèrent que par l'organisation, dont la *forme* ou l'âme vivante est l'*acte*. Apprenant par nos sciences que les divers degrés d'organisation s'échelonnent non pas seulement en ordre de

valeur, mais dans le temps, rien ne l'empêcherait d'élargir cette formule : « Ce qu'on ne voit point faire à la nature, c'est sans doute qu'elle ne le peut », et il ne répugnerait point à penser que d'un degré à l'autre un passage naturel soit possible. L'unité de la matière et la permanence des agents supérieurs y prêteraient toujours. Comme cas extrême, on pourrait dire : Dieu, immanent au monde, bien qu'il soit en lui-même transcendant, fournit, partout où il est nécessaire, l'appoint d'acte approprié aux créations naturelles. Nous le ferons intervenir tout à l'heure dans les générations humaines, qui cependant sont naturelles aussi : pourquoi refuser un plus large commentaire du mot évangélique : *le Père agit jusque maintenant* ? Du reste, dans les activités générales du monde, bien interprétées, on pourrait trouver un succédané ou un instrument de cette opération divine ; c'est affaire de cosmologie générale, et nous n'aurions qu'à reviser à cet égard nos systèmes anciens ou modernes, si l'expérience nous y invitait. On sait que jusqu'à présent cette invitation est loin d'être acquise. Le transformisme, considéré comme procédé général de la nature pour l'éclosion et la distribution de la vie sur la terre, est encore à prouver. Les intermédiaires cherchés entre des formes de vie vraiment caractérisées et fécondes n'ont pas été découverts, et là seulement, on le conçoit, serait la preuve. Mais le dernier mot de la science n'est pas dit. A supposer que le transformisme eût un jour gain de cause, le philosophe thomiste n'aurait nullement à s'en émouvoir ; sa doctrine est tout ouverte à une hypothèse si séduisante, parce qu'elle est si compréhensive. Ne doit-elle pas dès maintenant s'adapter aux faits chimiques, si différents de ce que formulaient jadis ces axiomes : le feu engendre le feu et l'air engendre l'air ? Il y a un transformisme chimique ; le savant provoque sous nos yeux l'éclosion de nouvelles espèces. Que cela soit impossible et ait toujours été impossible en matière de vie, qui le dira ? En vérité, la philosophie thomiste est beaucoup plus large que certains ne croient, et si l'on souhaite sa diffusion, il ne serait pas heureux de lui poser des œillères.

C. — Les Fins de la Nature.

Le devenir, substantiel ou accidentel, suppose un dernier principe qui d'une certaine manière est le premier : la fin. La fin est le moteur intime de l'agent, quand l'agent se meut lui-même, comme c'est le cas de l'être doué de connaissance. Par là elle est première. Quand il s'agit de l'être non connaissant, la fin le meut encore, en ce sens qu'elle détermine la forme de son activité en définissant son être. *Tel* agent, dans un univers soumis aux échanges, est par définition ce qui est destiné à *telle* œuvre. En s'exprimant ainsi, on ne fait que formuler la loi du déterminisme, et il est bien étrange que des savants ou des philosophes qui ont un sentiment très vif du déterminisme naturel se croient tenus d'écarter l'idée de fin. Une fin, c'est ce qu'un agent dûment qualifié, c'est-à-dire placé dans des circonstances données, est déterminé à produire; c'est ce vers quoi il tend; c'est ce qui le caractérise dans son dynamisme comme il est caractérisé, au point de vue statique, par sa définition. Un être défini est la preuve, en arrière, d'une activité définie, et la source, en avant, d'une autre activité définie, qui décèle une *intention* de nature. Je dis intention dans le sens de tendance, de recherche immanente, de fin. De sorte qu'on ne peut pas plus ôter de la nature les fins qu'on ne peut en écarter les êtres définis, les activités définies, les retours réguliers de mêmes phénomènes dans les mêmes circonstances, bref le mouvement naturel en ses sources et dans toutes ses formes. En d'autres mots, point d'activité sans direction, point de direction sans deux termes, dont le second, après l'action, est *résultat*, et avant, *fin*. Ceux qui disent : il y a des résultats, mais il n'y a pas de fins, admettent donc qu'une direction peut être déterminée par un terme qui est encore, et de toute manière, inexistant? Un résultat sans finalité, c'est un effet sans cause.

Si l'élan de la nature, générale ou particulière, ne la portait pas vers quelque chose, elle ne produirait rien; car produire,

c'est faire quelque chose. *A fortiori* ne produirait-elle pas des œuvres régulières, des œuvres qui se répètent, des œuvres qui se coordonnent, et qui offrent par leur concours, à travers de multiples combinaisons qui s'échelonnent, une merveilleuse harmonie.

NATURE ET PROVIDENCE

Dans la nature elle-même, il n'y a *intention* qu'en dans le sens de tendance. La nature est un art immanent, un art qui ne se connaît pas. Mais cette *nature naturée*, comme dirait Spinoza, ne suppose-t-elle point, au delà d'elle, une *nature naturante*, un art au sens propre du mot, et des intentions conscientes?

« L'ordre est l'œuvre du sage », a dit Aristote. Si la nature est un ordre, un cosmos, il faut trouver quelque part une *raison* de cet ordre, une *idée directrice* du cosmos, une idée de l'être en tant qu'évolutif et ouvrier du bien. D'où l'obligation, pour interpréter la nature, de se reporter à l'Idée première, source des idées immanentes que la nature présente, et qui est Dieu. Nous rejoignons ainsi la notion de providence.

Au surplus, il convient de nous souvenir ici que la matière n'est qu'une dégénérescence de l'esprit; que par suite, l'*idée*, qui est à la base du fait naturel comme constituant, doit y être aussi comme principe. Pour la même raison, il doit y être aussi comme fin, et cela nous aide à concevoir la transformation finale du monde telle que saint Thomas se la représente. Le monde, né de l'esprit, pénétré d'esprit, tendant à l'esprit, peut un jour devenir plus ou moins esprit. A ce point de vue, le déterminisme des lois physiques serait en grande partie provisoire; la *liberté des enfants de Dieu* serait un jour pour une part dévolue au monde physique même, conjointement aux esprits.

D. — Déterminisme et Contingence.

Toutefois, ce sont là des rêves d'avenir. En ce qui concerne le présent, une difficile question vient se greffer sur celle des fins naturelles et des nécessités immanentes qui y conduisent. Je dis nécessités, et il le faut bien, puisque nous faisons reposer l'idée de fin naturelle sur celle de détermination active, et cette dernière sur celle de détermination ontologique ou nature des êtres. Un être peut-il être autre chose que ce qu'il est? Il ne peut donc pas faire autre chose que ce qu'il fait, et comme il en est ainsi de tous, une nécessité infrangible paraît dominer toute la nature.

C'est là ce que ce saint Thomas n'admet point. Mais il faut préciser sa pensée, pour éviter de graves équivoques.

Quand nous voyons une cause produire régulièrement un effet, nous en concluons qu'elle y est prédisposée et qu'elle obéit ainsi à une loi immanente de son être. Quand nous voyons plusieurs causes concourir régulièrement à un même effet, comme dans la génération d'un vivant, nous concluons à une harmonie préétablie entre ces causes; elles forment une gerbe; elles ont une *idée directrice* immanente, une *intention* commune, qui est, comme chacune d'elles, un fait de nature. On ne peut échapper raisonnablement à de telles conclusions; nous en disions la raison tout à l'heure, et ceux qui s'y refusent encourent le blâme d'un expérimentateur comme Claude Bernard, d'un esprit réaliste et positif comme Pasteur. Que si nous observons un fait très général, comme est le cycle des saisons, comme serait une évolution régulière des espèces, comme nous nous représentons la formation d'univers stellaires, etc., nous nous élevons à l'idée d'une causalité plus ample que celle d'agents particuliers, d'un centre d'action d'où descendent comme en cascade des séries causales dépendantes les unes des autres et aboutissant à une harmonie. Tout cela, ainsi envisagé en général, est du nécessaire; car

est nécessaire, sans doute, ce qui est inscrit dans la nature des choses, ce qui coïncide, sous les auspices de l'action, avec l'être même. Or il s'agit de savoir si le Tout est ainsi; si la nature forme une intégration, à la manière d'une équation que les actions naturelles doivent résoudre, d'un « axiome éternel » dont les faits seraient les conséquences, sans que rien pût échapper à l'emprise de cette nécessité supérieure de ce *fatum*, qui par hypothèse envelopperait tout. Les Stoïciens l'ont cru, et l'écho de leur pensée se retrouve fréquemment chez les auteurs modernes. On ne voit pas au premier abord ce qui peut s'y opposer. Sans ressusciter à proprement parler l'Ame du monde, ce qui serait faire du monde un grand animal, dont nous serions les parasites, on peut considérer le cosmos comme un être unique, évoluant selon une loi supérieure d'organisation et de développement, de telle sorte que tout s'y passe comme dans une cristallisation régulière, dans la formation d'un composé chimique ou dans l'évolution d'un vivant. Sans doute, ces derniers cas comportent du hasard, parce que les conditions de la matière se composent avec l'idée directrice du phénomène et en limitent la domination. Mais si l'idée directrice dont on parle est l'idée du Tout, la matière universelle est à son service, et les passivités aussi bien que les activités particulières rentrent sous sa loi. Saint Thomas a très bien vu cela; il l'a vu mieux qu'Aristote, contre lequel, à cet égard, il objecte. (In *Perihermenias*, leçon 14). Toutefois, il ne se laisse pas entraîner. Il lui paraît évident, comme au Stagyrite, que la nature, qui vise partout des effets définis, en occasionne, en ce monde mouvant, une foule d'autres; que toute liaison de phénomènes n'est pas également *naturelle*, n'étant pas également objet de *raison*, n'offrant pas toujours le caractère d'une *idée* de nature. Pour lui, l'être est *idée*, ne l'oublions pas. Est naturel ce qui tend à une réalisation idéale, à une *forme*, à l'une des œuvres de l'art immanent qui travaille le monde, autrement dit à un *bien*; car le bien est identique à l'être, sous le couvert de l'*idée*. Quand il voit naître un vivant normal, c'est-à-dire offrant les caractères de l'espèce,

saint Thomas ne doute pas que ce ne soit là un fait de nature, et il y reconnaît aussitôt le déterminisme des causes enchaînées qui régissent le phénomène. Mais si le produit est un monstre, il dit : c'est un accident; non que les enchaînements de causes qui aboutissent à cet effet ne soient également rigides, et qu'à ce point de vue, ainsi que le remarquera Claude Bernard, ce qui se passe ne soit également naturel; mais parce que, instruits par les faits normaux qui se produisent d'ordinaire, nous ne pensons pas qu'une cinquième patte de mouton, par exemple, ou une patte sur le dos, soit un fait gouverné par une intention de nature, ni qu'un complexe défini d'agents soit ordonné naturellement à un tel résultat. En d'autres termes, il y a des résultats qui ne sont pas des fins, parce qu'ils n'ont pas de *raison* immanente, de *forme*, de bonté propre, et que l'irrationalité de la matière, irréductible à l'idée, a pu seule les causer. En d'autres termes encore, le domaine des faits est plus large que celui des lois; les lois régissent des séries que les faits débordent, parce qu'il n'y a pas, pour les rencontres de séries, de loi enveloppante et suprême, d'« axiome éternel », au sein de l'être créé. Les grandes séries de phénomènes qui s'entrecroisent sont pareilles à des courriers qui se hâtent et ne se connaissent point. Or, dans un complexe de moyens et de fins, de faits et de lois, telle qu'est la nature totale, ce qui échappe à l'étreinte est dit accidentel, fils du hasard, étranger, par conséquent, à toute nécessité naturelle.

Il ne s'agit pas ici, on le voit, de nier le déterminisme en tant qu'il est un postulat de la science. Cette affirmation générale, que tout ce qui se passe doit se passer étant donné l'ensemble des conditions du réel, est maintenue; elle le sera, bien que ce soit d'une autre façon, même à l'égard du libre arbitre, et pour la nier, il faudrait croire, avec Renouvier, à des *commencements absolus* en cours d'action et à des faits sans cause suffisante. Mais il faut se rendre compte que l'une des conditions du réel est la matière; que la matière, en elle-même, est un indéterminé; que nulle *forme* ne l'enserme sans régres-

sions et sans fuites possibles, et que par conséquent nul ensemble de conditions définies ou définissables ne peut régir l'action selon tout ce qu'elle offre à l'esprit. C'est pour cela que le hasard nous paraît merveilleux. Le hasard nous révèle, au plan créé, les infinies richesses de combinaison des choses, et il évoque par surcroît l'infini créateur.

Ceux donc qui ont cru possible une formule générale du monde, telle que tout événement singulier y serait contenu, ont rationalisé outre mesure. Ils ont oublié cet élément irrationnel, naturel pourtant, qui est la matière; ils ont cru que le singulier est fait avec de l'universel, n'est que de l'universel précisé, c'est-à-dire combiné avec un autre universel, alors que le singulier est « ineffable », inexprimable en concepts, irrationnel en son fond de matière, et que le mot de Pascal : « nous ne savons le tout de rien » est bien plus qu'une constatation empirique, se trouvant nécessitée par le dualisme *matière-idée* qui est le fond de l'être objet de l'expérience. A cet égard, bien qu'il répugne un peu aux formes paradoxales, saint Thomas pourrait signer cette phrase de M. Emile Meyerson : « Le seul fait que le monde existe suffit à prouver qu'il est irrationnel. »

Toutefois, nous l'avons vu¹, le dualisme en question n'est que relatif; la matière, irréductible à l'idée, ne lui est pas étrangère; elle n'en est qu'une dégradation, un affaiblissement d'être, et la Pensée première, identique à l'Etre plénier, la contient. Il s'ensuit qu'à l'égard de Dieu, rien n'est accidentel; son action à lui, étant totale, a un retentissement universel; sa causalité ne peut être empêchée par rien, pour cette raison qu'il donne tout, même ce qu'on prétendrait lui opposer. Mais nous savons aussi que la contingence ou la nécessité de la nature ne peuvent être jugées à cette norme. Dieu est transcendant à la division de l'être en contingent et nécessaire, étant la cause commune de ces *différences*; son action est donc transcendante aussi, et elle ne trouble rien; au contraire, elle

1. Cf. notre chapitre deuxième.

donne au contingent d'être contingent, autant qu'au nécessaire d'être nécessaire, trônant, mystérieuse, au sommet de tout ¹.

II. — LA VIE

Que dire de la vie? Quel est ce fait étrange, et qu'a-t-il d'essentiel, de commun à tous les vivants? L'essentiel de la vie doit être un phénomène tout simple, tout au moins dans sa notion; car il doit se retrouver dans des êtres bien différents, comme le lichen d'un rocher, un protozoaire, ou un homme. Ce ne peut pas être l'action dans sa généralité; car tout être est actif; l'être est de soi dynamogénique; mais c'est l'action dans une de ses divisions toutes premières. Deux cas fondamentaux de l'action peuvent en effet être envisagés. Il est des actions dont le récepteur est autre que l'agent, et qu'on appelle pour cela *transitives*; il en est qui sont *immanentes*, c'est-à-dire qui sont reçues dans l'agent même, non pas comme tel, évidemment; car à parler avec précision, rien ne peut se mouvoir, l'agir et le pâtir impliquant l'un affirmation et l'autre négation, l'un possession et l'autre privation à l'égard de la même chose. Mais on veut dire que certains êtres sont doués d'une organisation qui leur permet d'être à la fois agents et patients sous divers rapports, et l'on dit alors qu'ils se meuvent eux-mêmes; on dit qu'ils sont vivants.

Pour bien comprendre cette conception, d'apparence si élémentaire, il faut se souvenir que le *mouvement*, pour le péripatéticien, ne s'entend pas uniquement du déplacement local, translatif ou vibratoire; il se prend pour tout changement respectant l'essence des choses, et comprend donc, chez le vivant, tout ce qui concerne son évolution intérieure et ses rapports avec son milieu : croissance, adaptation, défense. En tous ces cas, le vivant trouve dans sa propre nature des ten-

¹ Voir sur ce point les explications du chapitre cinquième.

dances relatives à un plan de développement qu'il devra réaliser par ses moyens propres. Il devra, de lui-même, appliquer ces tendances aux divers cas de sa vie, les coordonner avec le milieu, utiliser les excitants extérieurs, se défendre des pièges, absolument comme un principe aboutit à des conséquences positives ou négatives par l'intercalation de mineures diverses.

« Un arbre pousse par syllogisme » a dit Hégel. La plante procède ainsi en ce qu'elle assimile, et, par ce moyen, évolue et réalise, par un travail dont elle est l'ouvrière, le plan qu'exprime sa nature. L'animal fait cela même et quelque chose de plus; car il connaît, et par là fournit au travail qui s'opère en lui et par lui des ressources incomparablement supérieures. Enfin, l'animal raisonnable que nous sommes ajoute à ce qu'il participe de la bête et de la plante la faculté de juger ses fins, au lieu seulement de les atteindre sous l'impulsion de sa nature et des circonstances. Par là, il domine ses objets, et, au lieu d'être simplement l'agent de ses destinées, comme la plante, ou d'en être l'arbitre inconscient, comme l'animal, il en a le *libre arbitre*, c'est-à-dire qu'il n'obéit fatalement qu'à sa nature foncière, et que, dans le domaine laissé aux va-et-vient de cette nature, il peut choisir sa destinée au lieu de la subir.

Il est certain que cette théorie générale de la vie contredit beaucoup de nos penseurs; mais elle n'a rien à redouter de la science; elle coïncide avec celle qu'intronisèrent Claude Bernard en France et Wundt à Leipzig. Pour ces savants comme pour saint Thomas, l'être vivant est bien celui « qui se meut lui-même », c'est-à-dire qui a la propriété de parcourir un cycle défini de changements, par des moyens que déterminent sa propre nature et ses rapports avec son milieu. L'*idée directrice* de Claude Bernard n'est pas autre chose que la *forme* ou idée immanente de saint Thomas. Sauf que chez saint Thomas la *forme* n'explique pas seulement le vivant, mais toutes choses. Tout se fait, ici-bas, selon des plans; tout obéit, pour l'agir comme pour l'être, à des idées de réalisa-

tion, à des idées directrices immanentes. Dans le vivant, la forme ayant un rôle nouveau prend aussi un nom nouveau; elle s'appelle l'*âme*; mais la théorie n'est pas pour cela différente; la philosophie des formes a simplement ici son application appropriée. Et précisément il convient d'observer combien cette unité de plan de la philosophie thomiste est aujourd'hui frappante, combien elle rend naturels ces passages de l'inanimé à l'animé, ces ressemblances que décèle de plus en plus la science entre les réactions du vivant et celles des corps soi-disant inertes.

Quoi qu'il en soit, l'âme est une forme; l'âme est une idée réelle qui a pour objet le corps; qui est complexe et une de l'unité et de la complexité du corps. Ou pour mieux dire, c'est le corps, qui est un parce que son âme est une; qui est complexe, parce que son âme a besoin, pour se manifester, d'une harmonie de propriétés et d'organes, comme le compositeur de l'orchestre, comme le penseur des phrases et des mots. Le corps, dit Paul Valéry, « a trop de propriétés, il résout trop de problèmes, il possède trop de fonctions et de ressources pour ne pas répondre à quelque exigence transcendante, assez puissante pour le construire, pas assez puissante pour se passer de sa complication »¹. En effet! Il y a dans le transcendant, c'est-à-dire dans l'ordre métaphysique, dans le monde des *idées-mères*, dirait Goethe, une exigence du corps, et c'est-à-dire que les formes d'être conçues par Dieu ne sont pas toutes appelées à l'immatérialité et à la subsistance; elles n'en sont pas toutes capables. Certaines, aux plus bas degrés, ont besoin d'un support pour leur être même, d'un support différencié et d'un instrument pour chacune de leurs fonctions. L'instrument, c'est l'organe; le support d'existence, c'est le corps. Et ainsi l'âme veut le corps; elle le requiert pour sa manifestation et pour son service; mais aussi est-elle assez puissante pour se le donner à elle-même, non point seule,

1. Paul Valéry. *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci*.

ainsi que nous le dirons à l'instant; mais en pleine responsabilité cependant, comme le propriétaire architecte qui a besoin de se loger et qui peut bâtir.

Trois problèmes célèbres se trouvent ainsi d'avance résolus. 1^o comment l'âme fabrique son corps; 2^o comment l'âme est unie au corps; 3^o comment l'âme meut le corps.

COMMENT L'ÂME FABRIQUE SON CORPS

A proprement parler, la fabrication du corps par l'âme est une donnée inexacte; l'âme ne fabrique rien, n'étant, d'elle-même, qu'une *idée de fabrication*, une *forme inhérente*. Il y a bien; dans la semence, un principe organisateur; mais ce n'est pas l'âme de l'être engendré; c'est une *vertu de l'espèce*, incarnée dans les propriétés élémentaires issues du générateur. L'âme est ici à la base du mouvement, puisqu'elle anime le générateur et caractérise ses œuvres; l'âme est aussi la fin de la génération, comme élément principal de l'être engendré; mais elle n'est pas un agent. L'âme résultera, dans le vivant, de la fabrication même de ce vivant en tant que corps organisé capable d'une âme; elle sera la flamme qui jaillit quand le bois, lentement échauffé, a trouvé son ultime disposition de combustible. Saint Thomas définit l'âme « l'acte du corps organisé ayant la vie en puissance ». Quand donc le corps organisé, par cela même qu'il s'est organisé, passe à l'acte, s'*anime*, c'est alors, et non pas avant, qu'il acquiert une âme. « C'est la même chose, pour le corps, d'avoir une âme, que pour la matière de ce corps d'être en acte. » (In II de *Anima*, lect. 1). L'âme ne précède donc pas le corps pour le constituer; elle le suit; ce qui précède, c'est l'âme de l'engendrant, c'est l'espèce, et, dans le *semen* organisateur, la *vertu de l'espèce*, que représentent les propriétés physico-chimiques — d'autres peut-être — de ce mixte en puissance de vie.

NUTRITION ET CROISSANCE

La nutrition et la croissance, qui ne sont qu'une génération continuée, recevront évidemment une interprétation toute pareille. Se nourrir, c'est se *régénérer*; croître, c'est se régénérer avec un surcroît, et dans les deux cas c'est s'assimiler son milieu sous forme d'aliment, d'air, de mouvement, voire d'idées ambiantes. Notre milieu nous nourrit et nous accroît quand il se change en nous (*aggeneratur*) : et cela se fait, comme la première fabrication de notre être, par une *vertu de de l'espèce* (*veirtus sepeciei convertens*). Cette vertu n'est point l'âme seule; c'est la puissance assimilatrice du composé âme et corps, désormais constitué; et la part de l'âme, comme forme, est ici de donner l'espèce, et de déterminer par suite la finalité; la part du corps est de fournir, par sa composition physico-chimique et son organisation, les moyens de la transsubstantiation vitale. Ce n'est donc pas l'âme qui accroît le corps, le nourrit, ou, ce qui revient au même, le répare en cas d'avarie guérissable; ce n'est pas davantage le corps distingué de l'âme, c'est-à-dire réduit abstraitement à l'état de cadavre; c'est le corps animé, en sa pleine unité ontologique et fonctionnelle. C'est lui, corps animé, qui se révèle ainsi créateur, faisant entrer sous l'idée vitale, au moyen des propriétés corporelles, ce qui jusque-là lui était étranger. Bref, dans la nutrition, la croissance et la reconstitution de l'être vivant, l'âme agit *par* les propriétés corporelles; les propriétés corporelles agissent *selon* l'âme.

COMMENT L'ÂME EST UNIE AU CORPS

« L'union de l'âme et du corps », c'est une façon de parler aussi fautive, en toute propriété d'expression, que la fabrication par l'âme du corps qu'elle anime. Je dis *anime*, et non point *habite*, ainsi qu'on le dit si souvent dans le langage cou-

rant, décelant par là l'erreur où l'on est des vrais rapports du corps et de l'âme. Si l'âme habitait le corps, il y aurait lieu de se demander comment elle s'y introduit, s'y installe, s'y adapte et en prend le gouvernement, comme l'aviateur accroché à ses commandes; et la distance entre deux choses aussi disparates qu'une âme autonome et un corps, risquerait fort de rendre le problème insoluble. Descartes et les cartésiens y succombent dans toute la mesure où ils sont fidèles à leurs faux principes; c'est en biaisant; c'est en parlant non plus d'union, mais de *mélange* ou de *quasi-mélange* de l'âme et du corps, qu'ils se sauvent plus ou moins d'embarras inextricables. Mais le moyen de s'étonner qu'un problème, une fois posé, soit insoluble, quand en réalité il ne se pose point!

Toute union suppose, au moins pour l'esprit, une séparation préalable, et une séparation suppose deux êtres distincts. Or ni le corps à lui seul, ni l'âme à elle seule n'est un être (*non est quid diversum secundum esse*). L'âme ne peut pas plus se définir sans le corps que le corps sans l'âme, que la pensée d'une phrase sans son expression. L'âme est organique; le corps est animique. L'âme, en tant qu'animante, c'est le corps même envisagé philosophiquement, c'est-à-dire quant à sa *forme* propre, quant à son *entéléchie*¹. Dans ces conditions, l'être réel est ici le composé, et un composé est tout naturellement uni à lui-même en ses diverses parties, sans qu'il y ait là de problème d'aucune sorte. Le corps n'est proprement un corps, un corps *en acte*, que parce qu'il est animé; l'âme n'est âme que parce qu'elle anime; l'union de l'âme et du corps n'est donc pas un problème d'union, mais un problème d'être, et ce problème n'est que le problème général de la *matière* et de la *forme*, de l'*idée* et du support de l'*idée* : dualisme constitutif qui prête à analyse sans doute, mais non point à séparation, ni par suite à union en un domaine quelconque, vivant ou non vivant.

1. Qu'on prenne bien garde à cette précision : l'âme en tant qu'animante; l'âme humaine a d'autres fonctions.

Ceux qui veulent à toute force unir l'âme au corps, je dis en toute propriété de termes, raisonnent comme qui voudrait unir la circonférence au cercle ou la chaleur à la flamme. La chaleur est un constituant de la flamme; la circonférence est un constituant du cercle; elles ne s'y unissent point : de même, l'âme est un constituant du corps animé; elle est, en tant qu'animante, la forme même du corps, et elle est donc, ainsi que toute forme, *ce par quoi l'on est, non quelque chose qui est*. L'âme est *ce par quoi le corps animé est lui-même*.

COMMENT L'ÂME MEUT LE CORPS

Enfin, se demander comment l'âme meut le corps, c'est aussi, à proprement parler, poser un pseudo-problème. On dit tout couramment sans doute que l'âme meut son corps, et saint Thomas ne s'en prive point; mais ce n'est là, dans sa pensée, qu'une formule abrégative. Au vrai, l'âme ne meut pas le corps, puisque, comme *forme* du corps, elle n'est pas proprement distincte du corps (*aliud quid*). Elle est, encore une fois, un constituant, non un moteur. Comme telle, elle n'a donc pas d'action propre; si elle en acquiert une, c'est qu'elle sera, comme dans l'homme, un principe non plus seulement animant, mais subsistant, et ce sera sous ce dernier rapport, non sous le premier; qu'elle jouera, à l'égard des fonctions spirituelles, le rôle d'agent, non pas encore sans collaboration corporelle. « La forme a pour rôle de constituer, non d'agir; elle se repose en son sujet, bien qu'elle le constitue agissant. » (Q. II de la Vérité, art. 14). Si donc on dit, comme on peut le dire en effet, que l'âme meut le corps, il faut l'entendre de l'âme incarnée, ou, ce qui revient au même, du corps animé, du corps organisé dont l'âme est l'acte. Et cela revient à dire : l'âme est le principe par lequel le corps organisé sous sa loi se meut lui-même. De sorte que, selon l'expression énergique de notre auteur, le pouvoir moteur qui réside dans le vivant n'est, à titre exécutif, que « la disposition même du

mobile », à savoir l'organisation. C'est parce que le corps est organisé, que le vivant, par un système d'échanges, peut s'imprimer à lui-même le mouvement autonome; c'est parce que l'organisation de ce corps est étonnamment complexe, que la loi de l'âme s'applique à des mouvements de plus en plus variés selon l'échelle des vivants.

L'âme et ses facultés, à elles seules, ne sont causes de rien, n'expliquent rien; prises ainsi comme causes immédiates et suffisantes des phénomènes psychologiques, ce ne sont, comme le disait Th. Ribot, que des « entités verbales ». Ce qui pense, veut, éprouve et se meut, c'est une substance mixte, non une âme *dans* un corps. A parler tout à fait concrètement, en matière de motion vitale, il n'y a ni âme ni corps, et Claude Bernard a tout à fait raison de dire qu'à cet égard les expressions *spiritualisme* et *matérialisme* ont vieilli.

Comment saint Thomas explique-t-il que les non-vivants ne se meuvent point, bien qu'ils aient eux aussi une sorte d'âme, à savoir leur forme substantielle, qui est, au même titre que l'âme, une idée évolutive, une idée de plan relative à la durée comme à l'être? Si, dit-il, les non-vivants n'ont point de mouvement autonome, c'est que leur organisation est trop simple pour qu'une partie y puisse jouer le rôle de moteur par rapport à l'autre. C'est donc que pour lui le moteur interne du vivant n'est pas l'âme, mais le vivant lui-même en ses diverses parties, qui sous divers rapports s'actionnent mutuellement, en cercle. L'âme est motrice par le composé, auquel elle communique sa forme d'existence. L'âme est motrice « par ses puissances », qui sont organiques et passent à l'acte au moyen de l'organisation. Dans le mouvement ainsi analysé, l'âme est première, le reste est dépendant; mais l'âme n'est pas pour cela une cause autonome. L'âme est source des effets en tant que principe de la nature participée en commun par les éléments assimilés, lors de la génération et au cours de la régénération nutritive. Et c'est ce qui faisait dire à Claude Bernard que la vie est *création*, c'est-à-dire que tout en elle s'explique par la constitution du vivant, sous l'empire initial

et permanent de son *idée directrice*. Somme toute, il n'y a pas à rechercher comment cette chose : l'âme, meut cette autre chose : le corps, qui à la vérité n'est pas *autre chose*; on peut seulement se demander comment le corps animé se meut lui-même selon ses diverses parties, ou comment se solidarisent ses diverses fonctions, ce qui est une question toute différente. Scientifiquement, cette question est du ressort de la psycho-physiologie et l'occupe presque toute; philosophiquement, elle peut se trancher en quelques brèves remarques.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'au sein d'un être *un*, bien que virtuellement multiple, toute modification sur un point entraîne une modification sur les autres. Ainsi le veut la solidarité fonctionnelle, qui correspond à l'unité d'être. Il n'est pas besoin pour cela d'une intervention nouvelle. Quand le corps lourd tombe, rien n'intervient pour le pousser; il tombe parce qu'il est lourd; tout au moins l'on peut penser qu'il y a là une loi immanente, indépendante de toute explication mécanique. De même, par l'effet de la loi intérieure qui régit le vivant, le vivant peut se mouvoir sans que nulle composante de force intervienne. La différence entre les deux cas consiste en ce que la loi de chute des corps est simple, tandis que la loi d'un vivant est multiple comme lui, incluant dans sa formule dynamogénique non plus une position d'équilibre seulement, mais une destinée. De là vient que les phénomènes complexes observés dans le vivant comportent des explications psychologiques et physiologiques, par lesquelles ces phénomènes sont rattachés soit à des phénomènes de même ordre, mais plus simples, soit aux phénomènes du monde inorganique. Seulement, de la même manière que les substances inorganiques ou organiques incorporées au vivant deviennent *lui* et perdent leur autonomie d'existence : ainsi la loi qui les régissait cesse d'être leur loi pour se ranger sous la loi plus ample de l'*idée-âme*.

Deux cas sont alors à considérer. Ou il s'agit d'une nature purement végétante : alors, rien de particulier; l'harmonie intérieure s'établit et le développement se poursuit au moyen

de ces échanges circulaires, qui font de chaque élément excité par le milieu et réagissant au milieu le moteur de tous les autres. Ou bien la nature dont il s'agit donne lieu à des manifestations d'ordre à part : telles la sensation, l'appétition, la pensée et la volonté chez l'homme. Dès lors, il n'y aura pas à s'étonner du retentissement de ces fonctions sur les interactions organiques, ni par suite sur les mouvements qui les traduisent. La faculté connaissante modifiée, l'appétit modifié, le corps et ses mouvements se modifient, de même qu'à lieu la réciproque. Il y a là corrélation interne, harmonie préétablie dans l'axiome immanent appelé âme. Nos inclinations font de nous, *ipso facto*, des forces naturelles. Nul besoin de recourir à je ne sais quelle motion d'une âme démiurge. Ceux qui le font s'exposent à mériter l'ironie de Titchener, définissant l'âme « un animal invisible logé à l'intérieur de l'animal visible » ; on dirait, s'il s'agissait de l'âme pensante : un ange dans une chair.

L'action de l'âme est immanente au composé, et elle n'est donc pas, à proprement parler, action de l'âme, mais action du composé sur lui-même. Les actions appartiennent aux sujets subsistants (*actiones sunt suppositorum*)¹. Je suis un, pourrais-je dire, et j'ai pouvoir par mon âme sur mon corps parce que je suis mon corps, de même que j'ai pouvoir par mon corps sur mon âme parce que je suis mon âme. Je puis par moi sur moi, et cette réciprocité d'action immanente n'est que ma propre évolution comme substance mixte ; il n'y a là aucun dehors, donc nul besoin de chercher des portes par où l'action de l'âme pourrait entrer dans le corps, ou celle du corps dans l'âme. Si notre âme est dite nous mouvoir, c'est parce que de notre action sur nous-mêmes, c'est elle qui est le principe.

1. « Il arrive à beaucoup de gens, dit saint Thomas, d'errer au sujet des formes, pour cette raison qu'ils en jugent comme de substances complètes. » (*Q. Disp. de Virtutibus*, art. 11).

L'ACTION DE L'ÂME ET LA CONSERVATION DE L'ÉNERGIE

Par là se résout une question qui fut âprement débattue, au temps où la thermo-dynamique était jeune. Comment, demandait-on, la motion de l'âme sur le corps, et en particulier l'action du libre arbitre se concilie-t-elle avec le principe de la conservation de l'énergie? Peut-on supposer que l'âme crée de la force et l'ajoute sans cesse au monde? Et si elle n'en crée point, comment meut-elle le corps? Pour donner une impulsion aux organes ou modifier seulement la direction de leurs énergies, une *composante* est nécessaire. Mais pour le thomiste, une telle question est totalement dépourvue de sens. Pour lui, le composé vivant est un; l'âme lui fournit sa loi, et toutes les énergies que manifeste le corps obéissent à ce code interne. Il n'est point là besoin de *force*, je dis de force qui appartienne proprement à l'âme. L'énergie qui se dépense dans le vivant n'est pas pour saint Thomas de l'énergie d'âme, c'est de l'énergie solaire, et un moderne expliquerait que cette énergie astrale se fixe dans les plantes dont se nourrissent les animaux, et y constitue, sous le nom de substances nutritives, des sortes d'explosifs dont l'énergie potentielle se libère en nous. Les « forces de l'âme », ce sont donc les forces du composé organisé, dont l'âme est maîtresse. L'âme n'a pas besoin de force distincte, n'étant pas chose distincte. Il se peut que l'âme soit indépendante du corps en quelque chose, et c'est le cas de l'âme intellectuelle; mais en aucune façon le corps n'est indépendant de l'âme; l'âme le possède à plein, lui et ses pouvoirs, puisqu'elle lui communique son être, le définit et l'oriente vers ses finalités propres. On agit selon ce qu'on est : si le corps est par l'âme, comme par son *acte*, comment l'action du corps ne serait-elle pas selon l'âme? Si l'âme, devenue *autre* par la connaissance, modifie de ce fait ses finalités, comment l'orientation des pouvoirs du corps, dont tout le rôle est de réaliser ces finalités, n'en serait-elle pas modifiée par là même? Il n'est besoin de

composante qu'à l'égard d'un système autonome, dont la loi a besoin d'être modifiée ou vaincue par une force étrangère. Mais la loi du corps, c'est l'âme. Modifiez l'âme, vous modifiez le code vital, et par cela seul, sans nulle force nouvelle introduite, la route que prennent les phénomènes de la vie sera changée.

Dès lors, pour expliquer les effets de la vie et du libre arbitre, il n'est plus question de création de force; il n'y a toujours que transformation. Le vivant plonge dans son milieu; le dehors presse sur lui, l'envahit, l'influence de mille manières; la force proprement dite lui vient de là. Physiquement, chimiquement, mécaniquement, le corps organisé n'est qu'un point de concentration d'énergie; mais grâce à l'âme, il est aussi un transformateur; sous sa loi, les énergies cosmiques prennent des formes nouvelles; elles s'orientent vers les fins de la vie; elles entretiennent la vie et la rendent expansive, sans qu'il y ait là aucune création de potentiel, ni davantage de perte.

Somme toute, dans cette théorie, l'âme est envisagée comme un art interne, comme une idée active, mais non point active par elle-même, non plus que l'idée de l'horloger, à supposer qu'elle fût immanente à l'horloge, n'y agirait néanmoins par elle-même : elle agirait par les propriétés physiques et mécaniques des rouages, des poids, des ressorts et du balancier. Ainsi l'âme agit par les propriétés du composé organique; mais la finalité est fournie par elle. La motion efficiente vient d'elle aussi en tant qu'elle est le principe de l'agir afférent à l'être. C'est donc elle, dans le vivant, qui est à la base de tout, qui explique tout, et d'une certaine manière fait tout.

IMPORTANCE ACTUELLE DE LA DOCTRINE DU COMPOSÉ VIVANT

On peut mesurer l'importance d'une telle doctrine, en un temps où les matérialistes d'une part, les cartésiens ou platoniciens attardés de l'autre, prouvent une égale impuissance

à organiser philosophiquement les données de la science expérimentale. Tout le monde en convient aujourd'hui plus ou moins explicitement, un composé chimique est une unité dont les radicaux sont tout autre chose, une fois englobés dans cette unité, qu'ils ne seraient à l'état de substances libres. Bien plus évidemment encore, un organisme est une unité, une substance déterminée en soi, non une colonie de cellules ou d'atomes. Hors de là, nul ne saurait tenter une explication quelque peu plausible de ce fait que le vivant peut s'assimiler son milieu pour premièrement se développer; deuxièmement réparer ses pertes en se régénérant d'après les données d'un plan vital toujours identique; troisièmement se reproduire avec ses caractères spécifiques et selon les lois de l'hérédité. Or, la doctrine des *formes* répond à cette exigence. C'est la *forme*, c'est l'*âme*, ou, comme aimait à dire Goethe, l'*entéléchie*, qui explique l'unité du mixte, l'unité du vivant, le caractère propre de l'évolution organique, de la croissance et de la défense vitales. De là cette « opiniâtreté des caractères individuels » qui frappait le penseur de Weimar, et « l'aptitude qu'a l'homme de repousser ce qui n'est pas en harmonie avec son être. »

De là cette idée en apparence étrange de Novalis, que la maladie est comme une « démence corporelle ». C'est une démence, alors que la santé est une pensée droite, puisque le régime intérieur du vivant dépend d'une idéalité immanente que détermine son espèce, et que toute déviation organique est donc une sorte d'infidélité spirituelle, une aliénation.

D'autre part, la science oblige à reconnaître et saint Thomas ne cesse d'affirmer que si les manifestations vitales sont orientées par la forme vivante vers un but préfixé par elle, en tant qu'idée immanente, elles sont réalisées par la collaboration des propriétés élémentaires que le milieu intérieur du vivant nous révèle, avec, pour condition, le concours actif et passif du milieu extérieur. Pour le thomiste, dans l'organisme, tout se passe, chimiquement, physiquement, mécaniquement, comme s'il n'y avait point d'âme, et tout se passe,

vitalement, selon l'âme. La forme du lit, disait Aristote, n'est pas attribuable à la scie, mais à l'art, et cependant, c'est la scie qui exécute. De même, l'assimilation, qui est le tout du vivant, est, à titre exécutif, le résultat des qualités élémentaires; mais elle n'en est pas moins attribuable à l'âme. Celle-ci est l'art immanent du corps; ce n'est pas le mécanicien de Platon, ni l'esprit pur de Descartes, uni au corps on ne sait comment, pour opérer en commun avec lui un travail impossible à répartir.

A ce titre, la philosophie de saint Thomas est éminemment actuelle; animiste au sens d'Aristote, elle est à la fois idéaliste et positive, métaphysique et ouverte à toute expérience; elle mérite l'éloge qu'en faisait Wundt quand il disait : « Le résultat de mes travaux ne cadre ni avec l'hypothèse matérialiste, ni avec le dualisme platonicien ou cartésien : seul l'animisme aristotélicien, qui rattache la psychologie à la biologie, se dégage comme conclusion métaphysique plausible de la psychologie expérimentale. »

CHAPITRE VII

L'ÂME HUMAINE

A. *La Place de l'être humain dans la création.* — B. *L'Intelligence.* — L'âme inconnaissable en elle-même. — Etapes et conditions de la connaissance intellectuelle. — L'Elaboration de l'Universel. — Les Sens. — Le Sens commun. — L'Imagination. — La Mémoire sensitive. — L'Intellect agent. La Mémoire intellectuelle. — C. *L'Origine de l'âme humaine.* — L'âme et la génération. — Quand à lieu l'animation? — Les âmes successives. — L'âme et l'hypothèse évolutionniste. — D. *La survie de l'âme.*

A. — La place de l'être humain dans la création.

NOTRE étude de la vie en général et de l'âme, qui en est le principe, a marqué déjà la place du composé humain dans l'échelle des êtres. L'homme n'est « ni ange ni bête »; il n'est ni un ange incarné, ni une bête *arrivée*, mais une nature mixte, une nature composite, ayant, comme telle, son style ontologique, si je puis ainsi parler, et révélant, par son fonctionnement, son caractère propre, irréductible à ses éléments. En descendant de Dieu à la matière pure, par cette dégradation progressive où saint Thomas voit la loi du créé, on devait rencontrer ce degré, passer par l'homme comme par une région intermédiaire de l'être et un point de suture.

L'âme humaine a assez de perfection pour subsister par elle-même, comme l'ange; mais pas assez pour se caractériser individuellement et agir sans le secours du corps. Le corps est prêté à l'âme pour percevoir les vibrations cosmiques et v

répondre au moyen de ses réactions. Nous ne connaissons que par lui non seulement la matière, mais l'esprit; car toute idée, même celle de Dieu, a son origine première dans l'univers, qui vient à nous par le filtrage des sens (*omnis cognitio a sensu*). Si nous percevons ce qui se passe dans le monde extérieur et si nous soupçonnons ou affirmons avec vérité l'invisible, ce ne peut être indépendamment de la connaissance que nous prenons des modifications de notre propre corps. De même, l'âme ne peut pas agir directement sur le monde extérieur; celui-ci lui est trop hétérogène, bien que de même nature profonde. Le corps animé sert d'intermédiaire. Aussi les modifications de notre corps marquent-elles la limite de notre action sur la nature et de notre art d'amener le réel en la forme de nos pensées. La force de l'âme consiste proprement à maîtriser son milieu conjoint et, par lui, l'autre. Plus l'âme est capable de produire dans le corps de nombreux effets, plus elle est forte, et moins le milieu extérieur en peut produire, plus le corps est fort.

Notre âme a ainsi son siège à la frontière multiple et mystérieuse de notre être physique et de l'univers; elle préside à notre unité, par suite à notre autonomie, à notre opposition défensive, et aussi à nos échanges; elle nous distingue du monde, dans lequel, sans cela, nous serions noyés, dans lequel nous nous dissolvons quand elle se retire; elle est le gardien de nos portes, l'« homme fort » qui met en sûreté notre moi, et elle est aussi notre agent pourvoyeur, l'agent de la pénétration des deux mondes.

Qui peut savoir et pourrait exprimer jusqu'où vont les pouvoirs de l'âme, à l'égard de ce monde en apparence lointain que sont pour nous la nature et les autres hommes? Ils vont évidemment jusqu'où va notre identification partielle avec notre milieu. Notre corps n'est que ce milieu devenu identique à nous en quelque chose. Rien ne prouve que la zone d'identification partielle ainsi établie ne puisse pas s'étendre. Dans la mesure où elle s'étendrait, nous aurions le pouvoir de modifier notre milieu par des actes immanents, conscients ou

inconscients, comme nous nous modifions nous-mêmes. Ce serait la magie, l'extériorisation de la sensibilité, l'envoûtement, la télépathie, etc., etc., tous phénomènes que saint Thomas a connus ou soupçonnés, et qu'il n'attribue pas toujours au diable.

Mais parce que le monde supérieur nous est aussi parent; parce que l'âme a un fonctionnement propre où la matière n'entre point formellement, bien qu'elle en soit la condition, la nature et la destinée de l'être humain s'élèvent beaucoup plus haut encore.

L'homme est le fruit d'un mystérieux hymen entre la nature et l'esprit. En nous, l'intime parenté de ces deux fractions de l'être est rendue visible, autant que leurs propres caractères éclatent. De là une foule de contrastes qui ne sont en aucune manière des contradictions. Sens et raison, désirs de bête et aspirations sublimes, cela s'oppose si l'on veut, mais comme dans un Rembrandt l'ombre et la lumière. Pascal a excédé, en prétendant rattacher exclusivement à la chute originelle, et par un lien nécessaire, des particularités que la chute a accentuées sans doute, mais qui subsisteraient sans elle. Le « monstre » de Pascal s'explique pour une grande part naturellement, et ce n'est donc pas un monstre, pas plus qu'un protozoaire ou un anthropoïde. Notre nature est bien caractérisée; elle est une, procédant de l'Un qui se répand à divers niveaux. Tout ce qu'il faut dire, c'est qu'elle est composée et diverse de par son rang même, en tant que nature frontière; qu'elle est par suite exposée à l'écartèlement, mais peut et doit se défendre.

Saint Thomas a le sentiment profond de cette vérité. Il a compris combien il serait dangereux d'opposer le corps à l'esprit, comme aussi de les confondre. C'est là l'un des points d'aberration des philosophies. Certaines d'entre elles ne nous accordent que l'une ou l'autre partie de nous-mêmes, niant ou négligeant la partie adverse. Saint Thomas nous prend tout entiers. Il analyse l'être humain comme un composé physique, avec un réalisme clairvoyant, et en même temps, sans rien oublier de ses premières affirmations, il ouvre à l'esprit de

magnifiques perspectives. Il est le fils de Platon et de saint Augustin, comme il est celui d'Aristote, physicien et naturaliste. Et il est pour finir le fils du Christ, en ce qu'il achève, grâce à la doctrine chrétienne, l'édifice de l'être humain et le schème de sa destinée, en le reliant au surnaturel..

L'être descend de Dieu, disions-nous; il en descend, mais aussi il y remonte. A la descente, on rencontre l'homme au point de jonction de l'esprit avec la matière, où l'esprit s'embrume; en remontant, on voit l'homme s'orienter, matière comprise, dans la direction de l'esprit et en participer les valeurs même quant à son corps. Magnifique exaltation d'une part, humilité de l'autre, c'est ce que suggère une telle condition. Mais ceci regarde le moraliste.

B. — L'intelligence.

Nous le notions plus haut, c'est notre propre fonctionnement qui seul peut nous mettre en rapport avec l'autre; la connaissance est un devenir dont nous sommes le sujet, et c'est pourquoi nous avons pu déduire, en quelque façon, de la nature de l'être même, la nature de la connaissance. Inversement, l'être une fois jugé et gradué par nos premières constatations, nous avons pu faire retour sur le pouvoir connaissant pour en mieux déterminer la nature. Il faut un peu mieux préciser ce dernier point.

L'objet propre de l'intelligence, c'est la nature des choses. L'être est *idée*; dans les objets de notre expérience, l'idée, tout en fournissant l'être, sous le nom de forme substantielle ou accidentelle, a subi une dégradation qui est pour elle comme une chute; elle est *individuée*; l'infinité de son extension est réduite au singulier; elle compose avec le quasi néant de l'indétermination; elle a une matière. Comme telle, elle relève de pouvoirs connaissants de même nature, immergés dans la matière eux aussi, incarnés, réduits aux conditions du temps

et de l'espace qui mesurent la matière, et c'est ce que nous appelons les sens.

C'est qu'en effet un sujet opère toujours à son propre niveau, dans sa sphère, et à l'objet incarné, terme du devenir connaissant, doit correspondre comme point de départ un sujet de même ordre. Mais au nom du même principe, et parce que c'est de notre substance même que nous formons nos intimes objets, nous ne pouvons atteindre à l'idée en elle-même, à l'idée en tant qu'idée, à l'idée abstraction faite de son immersion dans la matière, nous ne le pouvons, dis-je, qu'au moyen d'un pouvoir lui-même abstrait, idéal, désincarné, immatériel, qui est l'intelligence.

La connaissance intellectuelle consiste à retrouver l'être à son point de départ, avant son individuation dans les choses. Venant pour cela trop tard, nous rétrogradons; nous dégageons l'idée de l'être qui l'incarne; nous remontons de l'idée réalisée à l'idée de réalisation, de la maison au plan, de la chose d'art que nous présente la nature à l'art selon lequel la nature la crée, la dirige et la pousse vers son terme.

On a essayé de nier cette distinction de l'intelligence et du sens sous prétexte que l'idée, sorte de calque dessiné au trait, vague généralisation obtenue par superposition d'images successives, n'aurait rien de transcendant à la sensation. On n'a pas vu combien cette objection est illusoire. L'image schématique dont on parle existe; c'est le fantôme imaginaire dont il sera question tout à l'heure; nous l'observons en nous très nettement; mais nous pouvons observer aussi que nous voyons en lui autre chose que lui. L'idée d'un rapport mathématique, ou d'une définition, ou d'un caractère de l'être, ou bien l'idée d'une négation, d'une privation, dont l'objet n'est pas dans les choses, ou bien encore l'idée d'une idée, quand la pensée se replie sur elle-même, tout cela, bien qu'utilisant toujours les fantasmes, est étranger, de soi, aux fantasmes. Par l'emploi que nous en faisons, nos idées générales se font voir, en toute hypothèse, véritablement générales, disons mieux, universelles, d'une aptitude infinie d'applications,

par opposition au concret, qui est unique. Le schéma imaginaire est caractérisé par une généralité imprécise, l'idée par une universalité précise. Le schéma imaginaire est temporel, est mouvant; sous une idée identique, il n'est pas à deux instants le même; l'idée, elle; se présente comme nécessaire et, intemporelle, fût-ce l'idée d'un objet changeant. Au vrai, le schéma imaginaire laissé à lui-même ne serait qu'une sensation de qualité inférieure, n'exprimant rien de spécial, ni concret, ni abstrait, et s'éloignant de la vive intuition sensible sans arriver à rendre nul compte de l'intelligence.

Or, si ces notations sont exactes, on ne saurait en refuser le bénéfice au sujet pensant, c'est-à-dire à l'intelligence. Les pouvoirs correspondent aux actes, que définissent d'abord les objets. Puisque l'intelligence trouve dans le sensible la matière d'une intuition qui dépasse le sensible; puisqu'elle sait lire l'essence (*intelligence, intus-legere*), il faut bien que nous la supposions, comme l'essence, au niveau de l'universel, de l'intemporel et du nécessaire. Il faut que négativement, tout au moins, nous l'abstrayons d'un milieu extérieur ou intérieur qui est livré au mouvement, à la particularité temporelle et spatiale, à la contingence. Si je deviens de l'immatériel, il faut que sous ce rapport je sois de l'immatériel en puissance, « De ce que l'âme perçoit les natures universelles des choses. dit saint Thomas, elle se rend compte que la forme selon laquelle elle connaît est immatérielle; autrement, elle serait individuée et ne nous mènerait point à la connaissance de l'universel. Puis, de ce que la forme intelligible est immatérielle, on comprend que l'intelligence dont elle est la forme est un ne je sais quoi (*res quædam*) indépendant de la matière. » (Q. X de la Vérité, art. 8).

En précisant tout à fait, on doit distinguer ici quatre termes appartenant à un même processus : un objet, un acte, une faculté, un être. Le devenir en quoi consiste la connaissance relie tous ces termes et ne permet donc pas qu'ils appartiennent à des mondes différents, à des ordres de réalité disparates. Si l'*objet* est immatériel, on ne peut l'atteindre qu'imma-

tériellement, et c'est l'*acte*; si l'acte est immatériel, il ne peut être émis que par un pouvoir de l'immatériel, et c'est la *faculté*; enfin, une faculté et son sujet immédiat ne peuvent pas non plus être hétérogènes, et l'on ne voit pas l'immatérialité d'un pouvoir, de son acte et du terme de cet acte procédant d'un être entièrement matériel. Il le sera peut-être à certains égards; mais il est sûrement immatériel comme sujet de ce pouvoir-là, comme agent de cet acte et bénéficiaire de cet objet. Il y a là une évolution *sui generis*; cette évolution ne peut se produire sur deux trajectoires; si le processus est un, le même caractère convient aux divers termes en lesquels l'analyse l'aura distribué.

Nous arrivons ainsi à cette singularité d'un pouvoir appartenant à une âme qui est l'acte d'un corps, sans que ce pouvoir soit acte du corps. Nous devons concevoir une émergence d'acte, en raison de laquelle l'âme, appuyée sur des conditions matérielles, les dépasse. Sise aux confins de deux mondes, l'âme emprunte des deux sous tous les rapports, et, au point de vue connaissance comme en tout, prend de la matière et de l'esprit les caractéristiques de l'homme.

L'ÂME INCONNAISSABLE EN ELLE-MÊME

On aura remarqué que saint Thomas emploie, pour désigner l'âme, un mot fort indéterminé : *res quaedam*, un je ne sais quoi. Ce n'est pas sans motif. La conclusion obtenue relativement à la nature de l'âme intellectuelle est purement négative. L'intellect est en dehors et au-dessus de la matière, c'est tout ce qu'on peut dire. Nous n'atteignons un tel pouvoir qu'à travers ses actes, comme postulat explicatif; il demeure, en lui-même, inconnaissable. Ce qui est acquis par démonstration, c'est qu'il y a en nous, sous le nom d'*idée*, ou de *concept*, une présence intérieure des objets, en raison de laquelle ceux-ci nous apparaissent comme *natures*, donc dépouillés des conditions selon lesquelles s'individualisent les natures, donc hors le temps, le nombre et la matière. Comme fondement de

cette présence, qui résulte en nous d'un devenir, nous devons supposer un sujet évolutif de même ordre, qui soit en pouvoir d'idée, en attendant que l'impression de l'objet, venant à travers le filtre des sens, le mène à l'acte. Nous décrivons ainsi le phénomène au moyen d'un schéma emprunté à l'ordre sensible, le seul qui nous offre des intuitions immédiates. C'est proportionnellement à la sensation et à ses conditions reconnues, que nous décrivons l'intellection, de même que c'est proportionnellement à l'action et à la passion, que nous décrivons la sensation elle-même, quand nous disons par exemple que les objets émeuvent nos sens. Seulement, il y a cette différence, que l'action et la passion incluses dans la sensation sont pour nous objet d'intuition : nous nous sentons sentir; tandis que l'action et la passion intellectuelles ne sont jugées ainsi que par analogie proportionnelle. Il n'y a pas, normalement, d'intuition intellectuelle. Penser notre pensée, ce n'est pas nous tourner vers notre objet propre; c'est remonter dans le sens de ses conditions; conditions nécessaires, donc définissables comme fonctions, mais non pas définissables en elles-mêmes. Il y a là quelque chose de semblable à ce qu'on a dit de la connaissance de Dieu; c'est une sorte d'algèbre; mais dans l'algèbre aussi gît la vérité.

ETAPES ET CONDITIONS DE LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Puisque l'intelligence est un pouvoir appartenant à une âme qui est la forme d'un corps, l'intellection sera un acte lié à l'acte du corps. En fait, c'est au milieu de phénomènes sensibles, en continuité avec eux et en dépendance d'eux, que l'acte intellectuel se produit. Il ne s'en détachera pas. Saint Thomas ne pense point qu'*aucun* phénomène spirituel puisse se produire naturellement, en nous, autrement que par les voies du sensible. S'il est un événement spirituel dans l'homme, c'est bien sans doute **une** conversion; or saint Thomas n'hésite

pas à dire que « le changement qui a lieu du vice à la vertu comme de l'ignorance à la science, atteint à la partie spirituelle de l'âme *par accident*, la transmutation ayant lieu *par soi* dans la partie sensitive ¹. »

De quoi disposons-nous pour convaincre quelqu'un et changer, dans la mesure où cela se peut, l'orientation de son âme? Des sons que profèrent nos lèvres, et qui arrivent jusqu'à son oreille; des images mentales provoquées ou réveillées en lui par ces sons, et qui se transmutent, *par accident*, vu sa nature mixte, en idées ou en volontés nouvelles. Il en est exactement de même des changements spontanés qui se produisent en nous; à la base, ils sont physiques, ils altèrent le corps, et nous ne pouvons les susciter qu'en modifiant, par des moyens qui d'ailleurs nous échappent, « l'organisme inconscient et généralisable où s'abrite l'idée ² ».

On s'est souvent étonné de voir Spinoza faire intervenir le corps dans la définition des choses en apparence les plus spirituelles : saint Thomas le fait tout autant; seulement, cela ne se voit pas. Dans ces cas-là, saint Thomas dit l'*âme*; mais il l'entend de l'âme informante, de l'âme animante, de l'âme comme âme, et non point comme esprit. Or il est chez lui de doctrine générale, on l'a vu, que l'âme ainsi comprise inclut le corps dans sa définition et dans son fonctionnement, qu'elle est *le corps même en acte*.

Il y aurait lieu, aujourd'hui, sous le règne de la « science », de tenir compte davantage, et dans le vocabulaire même, par une retranscription enrichissante, de cette considération capitale. C'est une des conditions du renouveau thomiste en psychologie, et bien peu cependant y songent. On fait ici de la métaphysique de l'âme en termes anciens; là de la psychologie expérimentale en termes empruntés au positivisme, voire au matérialisme : il reste à ressouder ces tronçons de connaissance, à en faire une doctrine.

1. Q. XXVI de *Veritate*, art. 3, rép. 12.

2. Marcel Proust. *Du côté de Guermentes*, p. 176.

« L'âme humaine, écrit Spinoza, est apte à concevoir un très grand nombre de choses, et elle y est d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons ¹. » Saint Thomas signerait résolument cette formule. Il dit, lui : « Les diverses dispositions des hommes aux œuvres de l'âme tiennent aux diverses dispositions de leurs corps ². » « A la bonne complexion du corps suit la noblesse de l'âme... d'où il suit que ceux qui ont le tact délicat sont d'âme plus noble et d'esprit plus perspicace ³. » La raison nous en a été donnée plus haut. Nous sommes matière pour une part ; la matière, en nous comme partout, est une réduction d'intellectualité, étant une dégradation d'être, et comme on opère toujours à son propre niveau, le fait de cette dégradation réduit aussi notre objet. Notre objet est la nature sensible ; nous n'avons de fenêtre ouverte que sur ce monde d'en bas. Nous devons donc attendre, pour fonctionner spirituellement, que la nature nous arrive, qu'elle s'incorpore à nous dans l'unité du moi, et cela se fait par le travail des sens. Les sens nous informent, et, pour cela, s'informent, c'est-à-dire recueillent leur matière et la pétrissent à leur manière, amassent le pollen et fabriquent le miel.

L'ÉLABORATION DE L'UNIVERSEL

Le travail d'élaboration indiqué par ces derniers mots est indispensable, en raison des conditions imposées à tout devenir naturel. Comme tout, dans l'ordre physique, est en puissance à tout, en raison de la matière commune : ainsi, en raison de l'intelligibilité divine participée en commun par tous les êtres, connaissants ou connaissables, l'âme peut devenir tout, et tout peut devenir âme. Mais dans un cas comme dans

1. Spinoza. *Ethique*. De l'âme, théorème, 14.

2. *De Memoria et Reminiscentia*, lect. 1.

3. In II de *Anima*, lect. 19.

l'autre, il y faut des intermédiaires, et ceux-ci sont d'autant plus nombreux, d'autant plus difficiles à réunir que la distance est plus grande entre les éléments employés et le résultat qu'il s'agit d'atteindre. « Or, comme la distance est extrême entre l'être intelligible, en nous, et l'être matériel extérieur, ce n'est pas tout d'un coup, que la forme intellectuelle est reçue en nous; mais elle y arrive par beaucoup d'intermédiaires ¹. »

LES SENS

Le premier de ces intermédiaires est le sens, c'est-à-dire un pouvoir organique dont l'organe est au corps ce que le sens lui-même est à l'âme. Et puisque le corps, affecté, affecte l'âme, qui n'est pas *autre*: ainsi l'organe, affecté par le sensible, affecte le sens, qui n'est pas autre non plus, mais qui est son *acte* ontologique. Par ailleurs, le sensible extérieur ne peut agir sur l'organe que selon ce qu'il est; il agit « par sa forme » : il y aura donc dans le sens, c'est-à-dire dans l'homme en l'un de ses pouvoirs, un reflet authentique de l'objet; la forme d'être réalisée dans cet objet sera vécue par le sujet; l'homme vivra le monde, qui sous les espèces de l'action exercée et reçue lui devient partiellement identique. C'est ce double de l'univers en nous que saint Thomas entend désigner, en dépit de ses formes diverses, par ce terme commun transcrit d'Aristote : les *phantasmata*, c'est-à-dire des apparitions intérieures, des images, des fantômes. Mais il ne faudrait pas croire qu'il ne s'agisse pour cela que de formes visuelles; les objets de ce monde peuvent se manifester autrement que pour la vue; ils se manifestent aussi par des sons, par des odeurs, par des déplacements, par des rythmes, et notre réaction organique, créatrice de *phantasmata*, se ressentira de cette diversité; elle aussi prendra toutes les formes, et elle affectera non pas seulement le cerveau, mais tout le corps, et notamment, ce semble, les

1. *Quest. Disp. de Anima*, art. 20.

organes de préhension et de gesticulation, qui ont tant de place dans la vie humaine. « On pense avec ses mains »; dit le P. Jousse, et la raison en est qu'on pense le plus souvent pour agir, de sorte que les *phantasmata* sont pour une grande part des résidus d'action, des ébauches d'action, des symboles d'action.

Outre les sens extérieurs, auxquels on réserve d'ordinaire ce nom, saint Thomas reconnaît quatre facultés sensibles internes : le *sens commun*, l'*imagination*, l'*estivative* (chez les animaux) ou *cogitative* (chez l'homme); et la *mémoire*.

LE SENS COMMUN

Le *sens commun* est la racine de la sensibilité partout diffuse dans le vivant, « le centre d'où dérivent tous les sens *propres*, auquel reviennent leurs impressions, et où elles établissent leur synthèse ¹ ».

L'IMAGINATION

L'imagination est un pouvoir différent, mais connexe. Les sens particuliers et le sens commun subissent des impressions; l'imagination les conserve et les associe, les combine. De cette première élaboration résulte une sorte de jugement, encore tout instinctif et déterminé par les lois de l'espèce, non par l'initiative du sujet. Chez l'animal, cet instinct est pur de tout alliage et abandonné à lui-même; chez l'homme, il s'imprègne de raison, et de là prend le nom de *raison particulière*, ou *cogitative*. On dit *raison particulière*, pour marquer que l'universel, non encore élaboré, n'entre pas en jeu; que le sujet passe seulement d'un cas particulier à un cas semblable, ou de plusieurs cas particuliers à un cas nouveau, mais de même espèce, sans qu'intervienne un *principe*.

1. *De Potentiis animae*, c. 4.

De là naît l'*expérience*. « Cette expérience consiste dans le rapprochement conscient (*collatio*) des cas singuliers de même espèce qui sont acquis à la mémoire », rapprochement d'où résulte une règle empirique d'action, qui n'est encore ni la science, ni l'art, mais qui, chez l'homme, en est le présage. Il est à remarquer que l'expérience en question n'est pas purement individuelle; elle prend une forme sociale. Par l'hérédité, l'éducation, l'influence mutuelle, l'enfant et l'adulte accèdent à des formes d'expérience fort supérieures à ce qu'un individu pourrait acquérir; l'apport des siècles leur permet d'agir sagement sans sagesse, habilement sans ingéniosité personnelle, artistement sans art.

LA MÉMOIRE SENSITIVE

Enfin, la quatrième faculté mentionnée est la *mémoire sensitive*. Cet adjectif peut passer pour oiseux; car il n'y a pas, à proprement parler, de mémoire intellectuelle. On se souvient de ses idées en ce sens qu'on les évoque de nouveau; mais le sentiment qu'on les eut jadis, sentiment essentiel au fait de mémoire, est lié à celui de notre déroulement intérieur, en corrélation avec les rythmes de la nature.

La mémoire est le trésor des appréciations sensibles, comme l'imagination est le trésor des images. Aussi est-ce à propos du convenable, du nuisible, etc., que la mémoire s'éveille. Du reste, l'appréciation du temps est ici la condition de toutes les autres; sans elle, il y a imagination ou retour d'imagination, sensation ou retour de sensation, mais non pas souvenir. Et dès lors, la mémoire, outre qu'elle est un trésor d'appréciations sensibles mères des jugements instinctifs, s'étend à nos acquisitions de tout ordre, bien qu'elle les utilise sous un rapport spécial, à savoir en fonction du temps.

Il va de soi que ce découpage fonctionnel laisse subsister chez saint Thomas le sentiment de l'unité profonde des phénomènes généraux de la vie sensitive. Imagination, mémoire,

sens particuliers, sens commun, tout cela dépend d'un pouvoir de sensibilité générale qui est aux manifestations de la vie sensible ce qu'est la puissance d'assimilation à la nutrition, à la croissance et au pouvoir générateur ¹. D'autre part, saint Thomas serait le premier à convenir que sa classification, qui répond aux données du sens commun, est surtout schématique et laisse place à de plus savantes recherches. Partant de là, néanmoins, on peut concevoir comment il est possible de dépasser ce stade inférieur de la connaissance pour se porter au niveau de l'universel.

L'INTELLECT AGENT

Il est de fait que l'homme, en possession de l'*expérience*, s'élève jusqu'à l'*idée*, c'est-à-dire jusqu'à une considération applicable à tous les cas du même genre et même, par analogie, à des cas qui dépassent le genre, et jusqu'au transcendant. Là est pour nous le principe de la science et de l'art; de l'art, s'il s'agit de *faire*; de la science, s'il s'agit de *ce qui est*. Mais pour que cette transformation de l'expérience soit possible, il faut en supposer dans l'âme le pouvoir.

Dans l'âme? Pourquoi dans l'âme? Ne se pourrait-il point que l'activité dont nous sommes ainsi bénéficiaires appartînt à un monde supérieur? Saint Thomas, dans ses premières œuvres, semble avoir eu quelque complaisance pour cette solution. Certains docteurs catholiques, dit-il, ont affirmé avec assez de probabilité (*satis probabiliter*) que c'est Dieu même qui joue en nous le rôle d'intelligence active, et ils confirment leur opinion par ces paroles de saint Jean relatives au Verbe : «*Il était la lumière qui illumine tout homme venant en ce monde*». Toutefois, dit-il plus loin, il n'est guère naturel de croire que dans l'âme elle-même, il ne se trouve pas un principe immédiat et suffisant de ses propres opérations. Or ce

1. *De Memoria* lect. 2.

serait le cas, si le pouvoir de comprendre, au lieu d'appartenir à chaque âme, était une réalité commune, que ce fût Dieu ou, comme le pensaient certains philosophes arabes, une Intelligence. Pour cette raison, saint Thomas se fixe nettement, par la suite, dans l'opinion contraire, et il appelle le pouvoir qui permet en nous la transformation de l'expérience sensible en idées générales, l'*intellect agent*.

En voici la place précise dans le système.

Toute théorie de la connaissance présuppose une parenté préalable entre ce qui doit être connaissant et ce qui doit être connu. Il faut, pour que le réel devienne en nous *idée*, que le réel soit déjà, d'une certaine manière, *idée*. Il l'est de la façon que nous avons dite (ch. II). Le réel est une descente d'idée dans la pure réceptivité de la matière. Venant de l'idée, réalisant l'idée, il est riche de l'idée et pourra la susciter de nouveau dans un sujet apte à la recevoir. Seulement, cela ne va pas de soi; car ainsi incarnée, l'idéalité des choses ne jouit plus des caractères d'universalité, de nécessité qui en pourraient faire l'objet de l'intelligence; elle est tombée à l'étendue, au nombre, au mouvement, à la contingence. Pour qu'elle revive dans l'esprit avec ses caractères propres, il faut que, par un moyen ou par un autre, le réel, entrant en nous, fasse retour vers sa source, se désincarne, refasse en sens inverse le chemin que l'*individuation* lui imposa. L'*individuation*, réalisée par la génération d'un être, est comme une *attraction* d'idée dans une matière; il faudra, pour connaître, opérer une *extraction* contraire, ou *abstraction*. Cela ne se peut sans un agent approprié. Et encore une fois il n'est pas indispensable, *a priori*, que cet agent soit conjoint à l'âme; ce pourrait être une intelligence séparée; ce pourrait être Dieu; il faut bien finalement que ce soit Dieu, puisque Dieu est source première d'intelligibilité comme de tout le reste. Pour ce dernier motif, saint Thomas appellera l'*intellect agent* une « lumière émanée de Dieu »; il dira que Dieu est la « cause excellente de notre science ». Mais il s'agit ici des principes immédiats du connaître, et vraiment, on a le droit de considérer comme arbi-

traire et pratiquement négligeable l'opinion qui chercherait ces principes en dehors de l'âme elle-même.

En l'âme donc, nous devons supposer, outre la capacité passive de s'adapter aux choses, de recevoir en soi l'âme des choses, un pouvoir de transformation idéale en raison duquel la désincarnation du réel, commencée déjà dans les puissances sensibles, s'achève dans l'intellect et rende possible cette assimilation *dans la forme*, en quoi consiste l'acte d'intelligence. L'intellect agent répond à cette nécessité. On n'y pourrait échapper qu'en recourant aux idées innées, à des préformations intellectuelles qui rendraient inutile l'expérience. Mais si nous n'admettons, comme source des idées, que le réel extérieur, où l'idée se manifeste, mais n'est pas proprement existante (*ipsa forma non est, sed compositum per formam*), il devient nécessaire de procurer cette existence, et puisque le sujet en doit être l'intellect, puisque l'objet en doit être la chose même, il faut qu'une activité spirituelle préside à la synthèse *sujet-objet* en quoi consiste toute connaissance.

Un triple concours intervient ici : celui de l'intellect *possible*, où sera reçue idéalement l'impression des images qui représentent la réalité extérieure; celui de l'intellect *agent*, qui tirera de ces images l'idéalité qu'elles incarnent; celui des images mêmes, qui, en imprimant ainsi dans l'intelligence, rendront compte de l'objectivité du savoir. Pouvoir actif d'idéalisation; pouvoir passif de réception idéale; pouvoir spécificateur, auquel l'idéalité donnée et reçue empruntera sa forme : telles sont donc les nécessaires conditions du connaître.

Il est seulement urgent de remarquer que ces trois éléments ne sont pas trois choses subsistantes. Ce sont des *choses* au sens large du mot (*res quaedam*); mais ce ne sont pas des *sujets*. Les mots intellect agent, intellect patient, images, pris comme sujets de nos phrases, pourraient faire illusion; mais il faut comprendre que le langage est toujours anthropomorphique. Il n'y a pas deux intellects à la manière de deux âmes. Les images, à leur tour, ne sont qu'une modification du sujet doué

d'intelligence. Mais autre est le sujet en tant que doué d'intellect, autre est le sujet modifiable en images. Et par ailleurs, autre est l'intellect en puissance d'intelligibilité, autre l'intellect en tant qu'il est en acte. Disons : l'âme intellectuelle, jouant son rôle immanent, a le pouvoir de communiquer aux images sensibles une efficacité de l'ordre transcendant auquel elle appartient elle-même. Il s'ensuit que, douée en même temps d'un pouvoir passif, elle subit l'efficacité des images et conçoit les objets que ces images lui représentent. C'est ce pouvoir de spécification passive qui fait appeler notre faculté connaissante *intellect patient*, et c'est ce pouvoir actif de surélévation ontologique, dont profitent les images, qui la fait appeler *intellect agent*. « Un exemple tout à fait semblable serait celui d'un œil qui non seulement serait diaphane et passif sous l'action des couleurs, mais en même temps projeterait de la lumière, de façon à manifester les couleurs et à les rendre visibles en acte. Tels ces animaux dont on dit qu'ils voient la nuit, parce que leurs yeux ont un pouvoir éclairant capable d'illuminer pour eux les objets» ¹.

Il apparaît à travers ces explications que la connaissance intellectuelle est bien vraiment, ainsi que le disent les sensualistes, de la sensation transformée; seulement, contrairement à ce que croient ces penseurs, la transformation est totale. On dirait de même que la sensation n'est qu'une altération physico-chimique transformée; seulement, la transformation est totale. Il y a là divers ordres. Pour passer de l'un à l'autre, un pouvoir surélévateur est requis. Ce sera ici l'activité du sens, pouvoir *animé*; ce sera là celle de l'intellect, pouvoir d'un ordre supérieur à la vie physique.

1. II. *Contra Gentes*, c. LXXVI

LA MÉMOIRE INTELLECTUELLE

Une grave question est de savoir si les idées extraites de l'expérience sensible intérieure, des *fantômes*, se conservent dans l'intellect, ou seulement y apparaissent de nouveau quand se reproduisent les conditions cérébrales qui leur ont donné naissance. L'importance de la réponse était grande, aux yeux de saint Thomas; car si l'idée ne se conserve point en elle-même; s'il ne demeure d'elle qu'une capacité de revivre à l'occasion d'un nouvel éclaircissement des *phantasmata*, que deviendront nos pensées, et le souvenir de nos pensées, lorsque l'âme séparée de son corps n'aura plus à sa disposition nulle richesse cérébrale, nulle expérience d'un monde évanoui?

Sans doute, et nous le dirons plus loin, l'âme acquiert alors une expérience nouvelle, supérieure à la première; mais le supérieur ne supplée pas entièrement l'inférieur; nous tenons à nos pensées, elles-mêmes, dussent-elles, disparaissant, se retrouver dans un équivalent étranger d'un prix infiniment plus élevé que le leur. Et puis enfin, la doctrine de l'âme veut qu'on la complète, en une matière qui se présente nécessairement à l'esprit.

Dans le commentaire sur les *Sentences* (IV, dist. L, q., I, art. 3), saint Thomas s'exprime sur ce point d'une façon assez dubitative. Plus tard, sa pensée s'affermit, bien que certaines expressions et, dit-on, certains incidents de sa vie, manifestent la permanence d'un doute. La raison d'affirmer est celle-ci. Un pouvoir spirituel, s'il est capable de recevoir une conformation nouvelle, un pli, doit pouvoir aussi le conserver, et il est bien peu probable (*non videtur probabile*) que le devenir spirituel aboutisse, sous le nom d'idée, à un produit ontologique moins stable que ne sont les images matérielles. Celles-ci se conservent, au milieu du flux incessant dont l'organe animé est le siège : *a fortiori* la forme d'être obtenue par l'évolution connaissante doit-elle rester acquise, quitte à requérir, pour

son emploi, les conditions organiques reconnues universellement nécessaires.

Souvenons-nous que connaître, c'est *être*, à savoir être autrui, et ce, par une addition d'*acte*, l'acte du connu se greffant sur l'actualité antérieure du sujet. Or, entre la pure puissance à être autrui et la jouissance actuelle de cet enrichissement, qui est un *acte second*, il y a place pour l'*acte premier*, qui est l'idée *acquise*, non encore *vécue*, état d'un être formé inconsciemment selon autrui (*informatus*) et prêt à en prendre conscience dès que seront réalisées les conditions imposées à la connaissance actuelle. Il semble donc (*videtur*) que toute idée acquise se conserve au trésor de l'âme, et sans doute indéfiniment, puisque, ici, dans l'immatériel, le flux des changements naturels ne la saurait atteindre. De sorte que toute acquisition idéale vaut pour l'autre vie, où pourtant son utilité est relative.

Toutefois, nous l'avons dit, ce n'est pas cela qu'on appelle proprement la mémoire. La mémoire a rapport au passé comme passé. Penser à une chose sans y inclure cette condition de distance temporelle, alors même qu'on y penserait pour la seconde ou la troisième fois, ce ne serait pas se souvenir. Or le temps est le nombre du mouvement, qui est une condition des choses matérielles. L'idée n'ayant rapport qu'à l'universel, donc à l'immatériel et à l'immobile, elle ne porte avec elle rien du temps, et elle peut donc bien représenter *ce qui est passé*, mais non pas *le passé* en sa forme propre; c'est dans la sensibilité que le passé comme passé laisse sa trace; c'est notre corps, qui est en nous la puissance d'enregistrement. On retrouve ce qui fut, et qui nous affecta, par un mouvement de régression que saint Thomas appelle *réminiscence* (acte de se remémorer). Le continu intervient là, donc aussi la matière.

En conséquence, dans l'âme séparée du corps, l'abstrait qui demeure en elle, s'il y demeure, n'y est pas inutile sans doute; il constitue une disposition spéciale qui conditionne l'emploi des idées venues de plus haut, détermine leur géné-

ralité à certains objets, et fait ainsi que l'âme repense ce qu'elle a autrefois pensé, en se rendant compte qu'elle le repense. C'est bien là se souvenir d'une certaine façon. Mais il reste qu'en rigueur, et selon le langage accoutumé des philosophes, la parole d'Aristote est vraie : le corps dissous, l'âme ne se ressouvient pas ¹. Il n'y a pas, à proprement parler, de mémoire intellectuelle.

C. — L'origine de l'âme humaine.

Nous ne voulons pas poursuivre ici l'étude du fonctionnement intellectuel dans la formation du *verbe mental* et du *jugement*, dans l'élaboration de la *vérité* ou la déviation vers l'*erreur*, dans le mouvement appelé *démonstration*, à partir des *principes*. Toutes ces questions, étudiées ailleurs ², nous entraîneraient bien loin de nos limites. Nous en dirons autant de la volonté, dérivé de l'intelligence, dont l'analyse nous a jadis longuement retenu ³. Mais il faut relever brièvement les conséquences de ce qui précède, touchant l'origine de l'âme intellectuelle et sa fin.

La façon de naître répond à la façon d'être, puisque l'être est le terme du devenir, qui doit donc se dérouler sur un même plan. Si l'âme n'était qu'une *forme* ordinaire, c'est-à-dire l'*acte* d'un corps; si elle n'agissait que de l'action du composé, et se faisait donc voir existante uniquement de l'existence du composé, il n'y aurait pas de motif pour lui supposer un devenir propre à elle; le devenir du composé, résultat d'une transmutation matérielle, lui servirait de raison suffisante. Mais nous avons vu que l'acte intellectuel dépasse la matière, et nous avons dû en conclure que l'être du sujet doué d'une telle fonction est *pour autant* indépendant de la

1. Aristote. *Traité de l'Âme*. Edit de Berlin. A. 408^a, 27.

2. Cf. notre *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, ch. IV.

3. *Ibid.*, ch. II.

matière. Une pure transmutation matérielle ne peut donc l'expliquer, et comme il n'y a que cela dans la génération physique, celle-ci n'étant que la transmutation d'une matière qui revêt une nouvelle forme, il faut dire que l'âme est non engendrée, comme on la dit indestructible.

Par ailleurs, l'âme n'a pas toujours été, attendu que son être naturel est dans le corps et que le corps commence. Les opinions platoniciennes, manichéennes ou averroïstes ne seraient soutenables à cet égard que dans une autre philosophie, suffisamment écartée plus haut. Il reste qu'il y ait là un commencement absolu, c'est-à-dire quelque chose qui est, après n'avoir été absolument pas, ni en soi ni dans des causes propres. Et comme l'idée de commencement, ainsi d'ailleurs que l'idée d'un être imparfait et limité, tel qu'est l'âme, répugne à l'absolu au sens d'indépendant et de non causé, il est nécessaire d'invoquer, à titre de cause propre de l'âme, le seul véritable absolu, qui est toujours cause suprême de l'être, mais qui en sera ici la cause immédiate. C'est ce qu'on exprime par une image en disant que l'âme, créée de Dieu, est *infusée* par lui dans le corps; qu'elle y vient ainsi du dehors et comme *par la porte*, *θύραθεν*, disait Aristote.

L'ÂME ET LA GÉNÉRATION

Comment, en conséquence, doit-on se représenter le processus de la génération humaine, c'est ce qui se déduit des considérations suivantes. On sait que ce qui travaille dans le *semen* ou dans l'œuf humain, ce n'est pas une âme, mais une vertu formative résultant de dispositions matérielles, celles-ci jouant, par rapport aux générateurs, le rôle d'instrument. Ainsi déjà se trouvent écartées deux opinions fausses : celle qui voudrait que ce fût l'âme nouvelle, qui, dès le début, fabriquerait son corps, et celle qui attribue à l'âme maternelle le développement que la vie embryonnaire nous révèle.

Cette dernière supposition n'est pas défendable. Ce qui

développe l'embryon ne peut pas lui être extérieur, lui fût-il ainsi conjoint. On voit nettement que le nouvel être assimile pour son propre compte, selon sa propre loi, et non pour le compte et sous la loi de l'être maternel. De plus, il est vite doué de sensation, et puisque c'est là une opération immanente, éminemment subjective, on ne peut la partager entre deux sujets dont l'un en serait l'agent et l'autre le siège.

Quant à la première supposition, elle se défend mieux de prime abord, mais elle n'est pas non plus acceptable. Dire que l'âme est dans le *semen*, dans l'œuf, voire dans l'embryon non encore pourvu de son organisation essentielle, c'est oublier que l'âme humaine n'est pas un esprit, mais un *acte de corps organique*. Elle dépasse celui-ci en pouvoir; mais elle s'appuie sur lui comme sur son support ontologique naturel; elle vient pour ainsi dire à son appel, comme un achèvement du processus générateur, bien que cet achèvement soit pour une part hétérogène. L'âme est un besoin du corps, un désir du corps, comme toute forme est un besoin et un désir de la matière en mal d'ascension, dans la création qui « gémit et enfante »; elle ne peut donc naturellement éclore qu'en lui, et en lui à l'état de matière préparée *ultimement* à son acte, c'est-à-dire possédant tout l'essentiel d'une organisation humaine. Avant son organisation essentielle, le corps n'est pas susceptible d'une âme, parce qu'au début ce n'est pas un corps; parce qu'aux stades ultérieurs, ce n'est pas un corps proportionné à *cette* âme, pas plus qu'à la flamme n'est proportionné un combustible à demi chaud.

Ne sait-on pas que l'âme animante est au corps ce que la vue est à l'œil? Pas plus donc que la faculté de voir ne peut exister avant l'œil, l'âme animante ne peut exister avant le corps, ni l'âme proprement humaine (qui est naturellement animante) avant le corps proprement humain, c'est-à-dire le corps organisé de façon à pouvoir mener la vie humaine.

QUAND A LIEU L'ANIMATION?

Quand a lieu cela? C'est affaire de science positive, et la science est ici peu avancée. On admet généralement que c'est à partir du sixième mois, que l'écorce cérébrale, organe des fonctions supérieures de l'homme, prend sa constitution définitive et permet de reconnaître les cinq couches fondamentales que l'on trouve chez l'adulte : couche extérieure, ou couche des petites cellules pyramidales; couche moyenne, des grandes cellules pyramidales; couche intérieure, des cellules polymorphes, le tout reposant sur une masse blanche de fibres et sur l'épithélium épendymaire. L'ensemble du système nerveux central se compose des centres psychiques supérieurs, des centres moteurs et sensitifs, des centres réflexes. Ce sont ces derniers qui apparaissent d'abord; ils sont communs à tous les animaux; leur développement paraît être une constante. Les centres moteurs et sensitifs représentent un cas moyen, soit comme différenciation, soit comme durée de développement. Enfin, le psychisme supérieur propre à l'homme est le plus tardif; il ne comporterait son jeu complet de fibres cérébrales que vers l'âge de sept ou huit ans; mais les fibres essentielles seraient déjà apparentes au sixième mois, tout à fait nettes au huitième.

Encore une fois, une grande incertitude règne ici, et c'est ce qui justifie la pratique de l'Eglise en matière baptismale; on va au plus sûr. Mais philosophiquement, mettre une âme dans un embryon encore informe (*informis*), ou à plus forte raison dans un œuf ou dans un *semen*, pour saint Thomas c'est une hérésie métaphysique manifeste. « On ne met pas l'art de bâtir dans les flûtes ».

LES AMES SUCCESSIVES

Il faut donc dire que la vertu formative incluse dans le *semen*, dans l'œuf, dans l'embryon initial est une vertu d'âme humaine, en ce sens qu'elle est l'effet et l'instrument de géné-

rateurs humains opérant selon la loi de leur espèce, que détermine leur âme; elle est vertu d'âme humaine en cet autre sens qu'elle tend naturellement à une éclosion d'âme, bien qu'elle ne puisse d'elle-même et à elle seule la procurer; mais objectivement, actuellement, il n'y a là aucune âme humaine. On y arrive par étapes, de telle sorte que dans l'évolution embryonnaire, tous les règnes et comme tout le plan de la nature se retrouvent. L'embryon est d'abord un végétant, il mène la vie de la plante, se nourrissant et s'accroissant comme elle : en cela saint Thomas adopte une vue d'Aristote¹; mais évidemment la plante dont il parle, il la conçoit comme une plante humaine; c'est une végétation orientée vers la vie complète de l'homme, et qui se trouve caractérisée en conséquence, comme l'exigent avec évidence les faits d'hérédité. Puis, sa différenciation accrue, l'embryon s'éveille à la sensation, qui devra frayer la voie à l'intellection, quand le principe propre de celle-ci sera intervenu, trouvant une matière apte, un support proportionné à ses pouvoirs. Mais ces fonctions diverses, les premières aussi bien que la dernière, étant toutes immuables, chacune d'elles veut un principe fonctionnel et par conséquent un principe ontologique approprié. Il faut donc dire que dans la nature où travaille la vertu génératrice, il éclôt d'abord une âme végétative, puis, plus tard, une âme supérieure, à la fois végétative et sensitive, et enfin, le développement achevé quant à l'essentiel, une âme à la fois végétative, sensitive et rationnelle. Telle est la conclusion de saint Thomas, conforme à sa philosophie générale.

Il faut ajouter toutefois que cette conclusion pourrait se modifier, au cas où l'on adopterait, sous la pression de faits plus certains que ceux qu'on nous propose, l'hypothèse transformiste. Nous avons dit que la philosophie de saint Thomas ne s'y oppose point. Or, admettre le transformisme, surtout réalisé par des modifications lentes, qui altéreraient peu à peu le type spécifique jusqu'à faire apparaître un être nou-

1. Aristote. *De la Génération des animaux*, II, III.

veau, c'est effacer, dans l'analyse du devenir, la distinction des formes accidentelles *dispositives*, qui évoluent sans cesse, et de la forme *substantielle*, qui leur succède. Il y aurait donc ici, au lieu d'une succession d'âmes provisoires, préparées chacune par une évolution antérieure et écloses en un instant, il y aurait, dis-je, une évolution continue, un continuel changement de forme, provoquant, pendant une période, des faits de végétation, puis des faits de sensation, préparant à leur tour — mais préparant seulement — des faits d'intellection. Comme si je disais que pour passer de 1 à 3, on traverse une double gamme de fractions, et que 2 est sur la route.

Cela se peut fort bien. Ainsi que l'explique saint Thomas, « les formes sont dites invariables parce qu'elles ne peuvent pas être, elles, un sujet de variation; mais elles sont soumises à variation en ce sens que le sujet varie quant à elles (*secundum eas*). Il est par là évident que les formes changent ainsi quant à la réalité de leur être (*secundum quod sunt*); car elles ne sont pas *êtres* au titre de sujets existants, mais parce que selon elles, par elles, quelque chose est ¹. » Ainsi, le sujet, qui est ici l'embryon humain, s'il évolue incessamment, incessamment on peut le dire sous une forme nouvelle, doué d'une âme nouvelle, qui, étant provisoire, n'est pas l'*idée directrice* de l'homme, mais en participe, comme d'une pensée poursuivie dans le travail d'invention participent ses anticipations successives.

En tout cas, l'âme dernière, l'âme définitive, qui est l'âme rationnelle, n'étant pas uniquement *animante*, n'étant pas uniquement l'*acte* du corps, la *forme* du corps, ainsi que ses fonctions transcendantes le prouvent, nous ne pouvons la faire venir *de plano* au bout d'un travail d'organisation matérielle. Il faut ici un apport extérieur, une action en participation empruntée au monde intelligible, une descente d'idéal, puisqu'une montée de matière ne pourrait s'élever jusque-là.

Rien d'ailleurs ne se présente ici comme miraculeux. La

nature naturante comprend Dieu. Dieu est « mêlé à ses ouvrages », dit saint Augustin. Ce qu'il fait à titre courant, en conformité avec le plan que réalise la nature, ce n'est pas un miracle. C'est cependant une création, en ce que c'est une participation du premier Être, obtenue à titre de commencement absolu, sans relation de continuité causale, autre que préparatoire, avec les conditions matérielles précédentes.

L'ÂME ET L'HYPOTHÈSE ÉVOLUTIONNISTE

On peut remarquer utilement que si, au point de vue de la science expérimentale, l'hypothèse évolutionniste était vérifiée, et si, au point de vue expérimental toujours, cette hypothèse entendait s'appliquer même à la venue de l'homme sur la terre au cours des temps géologiques, saint Thomas n'aurait, comme philosophe, aucune peine à s'y adapter. Partant de cette donnée fort douteuse en fait, mais séduisante, et qui peut se soutenir, que les phases embryogéniques sont la réplique en petit des phases de la vie universelle, saint Thomas appliquerait à la formation de l'humanité en son premier couple ce que nous venons de dire d'un humain et de son âme. L'organisme adamique serait, en l'hypothèse, l'œuvre séculaire de la vie lentement élaborée sur la terre. L'âme rationnelle y serait éclosée à son heure, sans coup de théâtre, sans nulle intervention observable, naturellement, mais en appelant ici nature cette *nature naturante* intégrale qui implique Dieu, et c'est à Dieu tout seul que devrait être attribuée l'âme. Ce ne serait pas non plus un miracle; ce serait pourtant une création, et, sauf l'enveloppe imaginative, les leçons de la Bible garderaient, philosophiquement aussi bien que religieusement, toute leur valeur ¹.

1. Voir, pour cette question, notre ouvrage : *Les Sources de la Croyance en Dieu*, ch. IV. Dieu et les Origines de la vie humaine. On remarquera que nous ne traitons pas ici de la question exégétique, où des exigences nouvelles pourraient intervenir.

D. — La survie de l'âme.

Reste le problème de la survie de l'âme, qui ne laisse pas de se poser dans des termes un peu délicats, une fois admise avec saint Thomas et contre toutes les formes de platonisme, la doctrine du *composé humain*.

Nous ne pouvons pas périr tout entiers; les *idées*, captives divines, sont en nous comme des otages contre la brutalité de la mort. Immatérielle, l'âme ne saurait être, ainsi que le corps, divisée contre elle-même, dissociée dans ses éléments, détruite. Comment périr, avec de l'immortalité en nous?

Oui; mais précisément, cette formule fait se lever un doute. S'il y a de l'immortalité en nous, cela prouve que tout en nous ne périt point; mais non pas que nous, nous-mêmes, nous ne périssions point. L'homme est un composé de corps et d'âme : donc, le corps détruit, l'homme n'est plus; son nom même ne lui convient plus, ainsi que saint Thomas en fait l'étrange remarque. Affirmer que l'homme survit, ce serait revenir à Platon et dire que l'homme, c'est l'âme intellectuelle seule, au lieu de concevoir celle-ci comme une émergence, dans un être partiellement livré au flux de la matière.

A cette difficulté, la foi répond par la doctrine de la résurrection de la chair, et cette doctrine est toute naturelle, étant donné qu'être dans la chair est l'état naturel de l'âme; mais la philosophie n'a pas cette ressource; elle constate que l'homme meurt; elle ne peut dire qu'il revivra; elle doit se contenter d'affirmer que tout, en lui, ne meurt pas, en ajoutant que l'âme étant en nous le principal, et le principal ayant coutume d'être totalisé par le langage, on peut dire de ce chef et par à peu près : *nous* sommes immortels. Ce ne sera pas revenir à Platon, qui parlait en rigueur, et ne concevait l'union d'un esprit à une matière que sous une forme accidentelle.

Mais une difficulté plus grave est celle-ci. Que l'âme garde son être après sa mort, à quoi cela pourra-t-il servir, si elle

perd ses fonctions? Or nulle fonction ne paraît possible hors du corps, ou pour mieux dire hors d'un état excellent du corps. La maladie atteint l'intelligence, et peut aller jusqu'à en suspendre entièrement l'exercice, en écartant les conditions organiques dont dépendent les sens, l'imagination, la mémoire, support de l'intelligence.

La réponse est un peu embarrassée; elle doit l'être, et les adversaires médiévaux de saint Thomas avaient ici beau jeu à lui reprocher son aristotélisme. Si l'individu pensant n'est pensant en acte que sous la condition des images intérieures; si les images supposent l'organisme et l'organisme le milieu cosmique, comment, l'organisme dissous et l'âme ne communiquant plus avec le milieu par cet intermédiaire, y aura-t-il possibilité pour l'âme d'opérer, fût-ce pour prendre conscience d'elle-même? « Exister, c'est sentir son corps », écrit Maine de Biran. Si l'âme ne sent plus son corps, elle ne saura plus qu'elle existe. Le sommeil sans rêves, sera-ce donc la réalité de la mort? Mais alors, sans parler de ce qu'il y a d'affreux dans une telle supposition, comment imaginer; dans le plan de la nature, cette survie inconsciente et inerte? N'être ni pour soi ni pour autrui, est-ce bien être encore?

De là à supposer que même en cette vie, l'intellect séparé de la matière n'est pas entièrement personnel; que c'est une influence commune; que cette lumière, provisoire pour chacun de nous, éclaire un temps, puis abandonne et laisse choir dans la nuit ces miettes d'humanité, ces éphémères que nous sommes, il n'y avait qu'un pas. Averroès le franchit, prétendant s'appuyer d'Aristote. Qui sait?... Pourtant, les commentaires de saint Thomas sur le *Traité de l'Âme* subsistent, ainsi que l'admirable étude de l'*Unité de l'intellect; contre les Averroïstes*. On n'en comprend pas moins la difficulté, au point de vue positif, d'affirmer une survie qui se trouve être totalement indescriptible, à partir des données de la psychologie terrestre.

Toutefois, le cas n'est pas si désespéré. Nous trouvons du secours dans cette constatation que le rôle actuel de l'intellect

passif, à savoir sa réceptivité idéale sous l'invasion du monde sensible porteur d'idéal, n'épuise pas sa puissance. Il est un réceptacle d'idées; peu importe à sa nature que ces idées lui viennent du sensible. C'est là sa condition actuelle; ce n'est pas sa condition nécessaire. Sa nature *séparée*, c'est-à-dire indépendante de la matière, le rendant inaccessible à la mort, et sa nature réceptive, sans limitation modale, rendant possible son *information* ou détermination cognitive sous d'autres conditions, l'immortalité consciente et active à ses bases.

De plus, l'âme, idée réelle, ainsi que nous le savons, est elle-même un intelligible. Si elle n'a point en cette vie l'intuition d'elle-même, c'est sans doute que son union au corps l'oriente vers les objets du corps, la limite aux moyens du corps. Séparée, replacée au pur contact d'elle-même, pourquoi ne jouerait-elle pas son rôle d'intelligible intelligent, et par là, se connaissant, soi, n'étendrait-elle pas sa connaissance à tout ce que sa nature implique, touchant l'être et les causes de l'être? Cela peut aller loin, sans aucun apport extérieur. Mais du reste, universellement réceptive, elle peut recevoir d'en haut ce qu'elle ne reçoit plus d'en bas; de l'esprit, ce qu'elle ne reçoit plus de la matière. Psychologiquement, elle le peut; si moralement elle le *doit*, tout est bien; l'homme avec ses aspirations, le moraliste préoccupé de ses postulats, le chrétien attaché à sa foi peuvent se satisfaire.

La réponse de saint Thomas est donc celle-ci. Les fonctions qui dépendent du corps périssent : tels les sens, l'imagination, l'expérience sensible, la mémoire proprement dite, les passions; mais les fonctions rationnelles ne périssent point. Seulement, elles retournent leurs axes. « On opère selon ce qu'on est. Actuellement, l'âme, bien que transcendante au corps et indépendante de lui dans son être, a son être lié au corps comme à son support et au sujet qui la reçoit. En conséquence, sa propre opération, qui est l'opération intellectuelle, bien qu'elle ne dépende pas du corps en ce sens qu'elle s'exercerait par un organe corporel, n'en trouve pas moins dans le corps son objet, qui est l'image mentale (*phantasma*), de

telle sorte que, tant qu'elle est dans le corps, l'âme ne peut pas penser sans image, et elle ne peut se souvenir que par un rappel d'image, au moyen de la *cogitative* et de la *mémoire sensible*. Il s'ensuit que, par rapport à ce mode de fonctionnement, le pouvoir de penser et de se souvenir ne peut survivre à la destruction du corps. Mais l'être de l'âme séparée lui appartient à elle seule, sans corps; par conséquent, si l'on opère tel qu'on est, l'opération propre à l'âme, à savoir la pensée, ne s'exercera point à l'égard d'objets ayant leur existence dans des organes corporels, comme les images mentales; mais l'âme pensera par elle-même, comme le font les substances totalement séparées des corps, et de ces substances supérieures elle pourra recevoir plus que maintenant l'influence, afin de penser plus parfaitement ¹. »

On le constate, dans ces textes, saint Thomas s'en réfère, pour interpréter la survie, à une faculté d'intuition que l'âme possède dès maintenant, mais qui se trouve liée par une sorte de fascination corporelle, d'obsession de la matière conjointe. Cette faculté est en nous, dira Lachelier, « comme le pouvoir respiratoire pendant la vie intra-utérine. » Vienne la naissance immortelle, ce pouvoir se manifestera, comme l'enfant nouveau-né respire dans un cri.

Il y a bien à cela une difficulté. Si l'âme peut ainsi fonctionner d'elle-même et en dehors du corps, on peut se demander pourquoi elle a été unie à un corps, et si c'est réellement « pour son bien », ainsi que le déclare sans cesse saint Thomas, à l'opposé des Origénistes et des Manichéens, qui voyaient là une déchéance et une peine. Saint Thomas répondrait : l'âme peut fonctionner sans le corps; mais le corps ne lui est pas pour cela inutile. Située au plus bas degré des intelligences, elle ne pourrait, réduite à elle-même, participer que bien peu à la vérité. Le corps lui est une source d'information, grâce aux fenêtres des sens, ouvertes sur le monde. Le corps dissous, elle revient à soi, et à ce titre seul elle acquiert peu;

1. *Somme contre les Gentils*, I, II, ch. LXXXI.

mais le monde supérieur, dont elle n'avait ici-bas que des reflets, se livre à elle davantage; elle bénéficie d'une descente d'intelligible, au lieu de la seule ascension des formes à partir de la matière : lumière directe, succédant au filtrage laborieux de l'abstraction. « L'âme humaine est aux confins de deux mondes, à l'horizon du temps et de l'éternité : quand elle se retire de l'inférieur, elle approche du suprême, et, tout à fait séparée du corps, elle sera pleinement semblable aux substances séparées et recevra d'elles la vérité avec plus d'abondance »¹.

Bref, l'âme, au moment de son éclosion dans le corps, est de l'esprit dégradé; lors de sa séparation par la mort, elle est de l'esprit reconstitué et grandi, grâce à une collaboration supérieure. La possession de notre corps nous donne les droits et les avantages d'un spectateur du monde et d'un citoyen actif de la nature; mais en perdant le corps, nous ne perdons que notre place dans cette école de princes; en revanche, notre royaume définitif nous est ouvert, et le palais paternel a plus de clartés que notre gîte provisoire. Le corps nourrit l'esprit; mais comme le geôlier nourrit le prisonnier en cellule; il lui fournit le sensible et l'enferme dans le sensible; il console et perpétue en même temps sa détention. La voie du progrès décisif, pour nous, n'est donc pas vers le cosmos, mais vers notre intérieur relié à son Principe, raccordé à ce monde de l'esprit à l'égard duquel le monde de la matière n'est que le royaume des ombres.

Rappelons-nous que la matière est un précipité d'esprit, un évanouissement, une fumée d'esprit : une fois reliés au monde spirituel, les objets dont nous vivons actuellement ne nous apparaîtront que comme des ombres. Ombres pleines de reflets, qui sont les *formes* issues de l'Esprit créateur; mais ombres néanmoins. Et notre corps aussi ne sera qu'une ombre, destinée à recevoir plus tard, en revivant, la lumière de l'esprit.

1. *Ibid.*

On voit comment, aux yeux de saint Thomas, se répartit pour nous la connaissance, à travers les domaines que nous devons tour à tour habiter. Sur terre, nous tirons tout de l'expérience, c'est-à-dire de la venue du monde en nous, de l'envahissement des formes incarnées, que l'abstraction intellectuelle désincarne. Mais déjà, en opérant ainsi, nous comunions au monde de l'esprit. La source de la lumière des choses est en haut; la *forme* est « divine »; à travers la nature, nous communiquons sans le savoir avec sa Source idéale; la « vision en Dieu », en ce sens-là, est une vérité : nous ne pouvons puiser la vérité qu'en Dieu, où elle réside; d'une façon ou d'une autre, il faut que Dieu se mêle à la pensée, et que notre science, notre art, ou quoi que ce soit de ce qui implique intelligibilité, soit une collaboration divine. Nos idées viennent d'en haut, tout en venant d'en bas, comme l'image du soleil, dans la mer, vient réellement du soleil, tout en venant de la mer. Notre pensée est un reflet idéal, comme les êtres sont un reflet réel, d'un Absolu à la fois idéal et réel.

Mais alors, dans d'autres conditions, les barrières de ce monde franchies, l'Absolu et ses succédanés supérieurs peuvent se refléter en nous sans l'intermédiaire du réel qui nous enveloppe. Le monde intelligible, dont l'âme fera partie après avoir brisé ses attaches, nourrira la pensée, et il lui restituera avec un ample surcroît ce qu'elle avait paru perdre. Au lieu de contempler les idées en reflet, nous les recevrons de leur source et les contemplerons en nous, avec nous-mêmes dans notre essence intelligible. Dieu, les anges, et nous transparents à nous-mêmes; mais Dieu en tout et en tous : tels seront nos recours ¹.

1. On peut constater par ces trop brefs développements, combien s'abuse M. Paul Valéry, quand il s'étonne, dans *Variété*, p. 187, du « demi-silence » de la littérature religieuse touchant l'existence « peu enviable » de l'âme séparée, avant la résurrection. Tout ce qu'il dit du système thomiste, auteur présumé de cette gêne, témoigne d'une information insuffisante et d'une compréhension inévitablement diminuée.

CHAPITRE VIII

L'ACTIVITÉ MORALE

A. *Les Fondements de la Doctrine.* — Caractère métaphysique de ces fondements. — B. *La Béatitude.* En quoi elle consiste dans sa forme et dans sa matière. — Thomisme et aristotélisme. — C. *Les Actes humains moyen de la Béatitude.* — Par quelle voie ces moyens rejoignent la fin. — Nouveau contact avec Aristote. — D. *Le Plaisir et le Bien.* — Leurs vrais rapports; leur rôle dans la béatitude. — Le plaisir est un bien. Le plaisir n'est pas le premier bien. — Conclusions. — E. *Obligation et Sanction.* — Comment la morale thomiste est en un sens une morale sans obligation ni sanction. — Nature de la loi morale. L'autonomie. — Nature de la sanction morale. Le prétendu désintéressement, — Les sanctions naturelles et les sanctions d'au delà.

A. — Le Fondement de la Doctrine.

ON a souvent accusé nos morales théoriques et catholiques d'être *a priori*, de revêtir un caractère abstrait, de reposer sur l'arbitraire d'un *commandement* sans justification positive, de se donner des solutions ou de les recevoir de la foi plutôt que de les fonder, bref d'ignorer ce caractère de science qu'on veut maintenant rencontrer dans toutes les disciplines. Nous n'avons pas à justifier d'autres penseurs; mais en ce qui concerne saint Thomas, la vérité est que sa morale est scientifique autant qu'il convient. Elle se raccorde à une métaphysique; mais ne le faut-il point, si

l'homme; qu'il s'agit de régir, est un être, et doit donc trouver sa loi en liaison avec les lois générales de l'être?

Saint Thomas part de ce qui est. La vie humaine est engagée dans un ensemble de choses où l'homme prend, par ressemblances et par différences, ses caractères propres; qui l'entraîne dans un immense mouvement, dont l'origine, la fin et la courbe d'évolution conditionnent sa destinée comme celle de tout être. Ne doit-il pas rencontrer là, par une application toute naturelle du principe d'adaptation, les normes de son activité? Quelque chose, en lui, le lui dit : sa conscience, c'est-à-dire cet ensemble d'impulsions que sa nature raisonnable subit, ces dictées que son intelligence perçoit et auxquelles, quand il est droit, sa conduite se conforme.

Il s'agit d'une finalité. Mais d'une finalité libre; car à la différence des autres êtres, l'homme se meut lui-même vers sa fin, après que par sa raison il a pu la reconnaître. De là vient sa responsabilité, et aussi son risque. Le tragique de la destinée consiste en ce que l'homme est quotidiennement et continûment l'agent de son propre sort. A chaque instant de sa vie consciente — et même de l'autre indirectement — il pose l'acte qui le sauve ou qui le perd. Condition redoutable, infiniment honorable aussi, et qui est, avec la pensée, en conséquence de la pensée, notre grandeur souveraine.

L'homme moral ne peut que s'égarer et se perdre, s'il se retire du courant divin qui oriente l'être et réalise en ce tout les fins créatrices. Quand il reste dans le courant, *a fortiori* s'il le favorise — et d'ailleurs en le suivant il le favorise toujours — l'homme se sauve, et avec lui la part de l'être universel attenante à son être. Il s'agit de faire aboutir sa vie; par elle d'aider à de plus larges aboutissements. Ce n'est pas un mystère, et c'est sans doute très positif.

Pour aboutir ainsi, l'homme n'a qu'à reconnaître sa vie telle qu'elle est, puis à tirer les conséquences. La morale n'est que l'art de diriger l'activité libre de l'homme de manière à ce qu'il réalise sa fin telle que sa place dans l'œuvre de Dieu la lui détermine, telle que la lui suggèrent ses propres ins-

tincts bien jugés. Ou si l'on veut, en termes un peu schématiques, mais limpides : la morale est la science de ce que l'homme doit être, en raison de ce qu'il est.

On voit intervenir dans ce raccourci de la morale thomiste quelques notions principales qu'il faut éclaircir, et tout d'abord la notion de fin dernière, ou béatitude.

B. — La Béatitude.

Tout agit en vue d'une fin; toute activité recherche quelque chose. S'il n'y avait pas un terme assigné à l'action, inclus dans l'action même, rien ne sortirait de ceci plutôt que de cela; le déterminisme naturel n'aurait plus d'explication, et un hasard absolu serait le maître, de telle sorte qu'il n'y aurait plus de science possible. Mais si tout être agit en vue d'une fin, tout être ne connaît pas cette fin, et, alors même qu'il la connaît comme objet, tout être ne connaît pas cette fin comme une fin, c'est-à-dire dans sa condition de résultat à obtenir par des moyens appropriés, moyens jugés, comme la fin elle-même, et jugés dans leur rapport avec ce qui y mène. La raison seule est en état d'opérer ce travail, et l'être raisonnable est donc le seul qui se dirige vers sa fin d'un mouvement autonome.

Quelle sera cette fin? Tout être tend, consciemment ou non, à la réalisation de lui-même, à sa conservation, à son épanouissement, et, s'il est évolutif par nature, à l'achèvement de son évolution dans le parfait. L'homme ne fait pas exception à cette loi. Être multiple et un, il veut se déployer et s'achever selon toutes ses fonctions, dans toute son harmonie. Du moins est-ce là ce que veut sa raison, quand elle s'obéit à elle-même. Mais la raison n'est-elle pas ici le juge, participant au grand Jugement qui détermine aux êtres leur marche normale, parce que Lui-même les forma?

Et en quoi consiste l'harmonie humaine? En quoi consiste l'achèvement humain? L'harmonie consiste évidemment dans

la subordination hiérarchique des fonctions en faveur de la principale; l'achèvement consiste en la plénitude du fonctionnement à tous les degrés, dans la mesure où le permet l'essentiel. Quel est en nous l'essentiel? C'est la vie supérieure de l'âme, celle qui nous définit comme êtres raisonnables et nous distingue des animaux. A l'intérieur de cette vie, l'essentiel est la fonction la plus haute, la fonction première, dont les autres sont dérivées et servantes: l'intelligence. Ainsi, une vie pleine autant qu'il se peut, mais orientée vers la vie supérieure, vers la vie de l'intelligence, s'y réfugiant au besoin pour y trouver, soit provisoirement, en cette vie, soit définitivement, en une autre, le tout de ses désirs: telle sera la finalité humaine, que nous appelons de ce mot, propre ici-bas aux seuls humains: la béatitude.

Seulement, ceci ne résout pas la question d'objet. La béatitude ainsi envisagée est une forme d'activité; reste à lui désigner sa matière. Quels objets peuvent nous rendre heureux? A quoi nous adresser pour bien vivre? La réponse à cette question, s'il s'agissait de la béatitude intégrale, supposerait toute une anthropologie; car, nous venons de le dire, c'est en raison de ce qu'il est, que l'homme doit être ce qu'il doit être. Un humanisme intégral serait alors proposé par le thomisme, à titre de programme à réaliser progressivement, à élaborer, aussi, progressivement, car les progrès de la pensée et de l'action sont ici solidaires. Mais s'il s'agit de l'essentiel, c'est une facile métaphysique qui répond.

L'homme est essentiellement un être intelligent: donc l'objet de sa béatitude essentielle, son suprême idéal est un objet d'intelligence. Et si l'on convient que la béatitude exige le parfait dans l'ordre d'activité que l'on considère, on doit conclure que l'objet ne peut être ici que l'objet parfait, l'objet le plus élevé dans l'ordre de l'intelligible, et c'est Dieu. Nous résumons; mais on suit la courbe. Et voilà donc la béatitude humaine essentielle ramenée à la contemplation du divin.

Saint Thomas philosophe rejoint ainsi, d'une part, la foi chrétienne, qui définit la béatitude dernière comme une vision

de Dieu, et, d'autre part, l'aristotélisme le plus authentique, celui de la *Morale à Nicomaque* dans ses chapitres I et X.

THOMISME ET ARISTOTÉLISME

Etrange rencontre, en apparence; gageure, que ce raccordement du christianisme — en morale! — à une philosophie païenne. Mais saint Thomas ne voit là qu'un cas particulier d'une rencontre plus ample, dont nous avons noté les fréquents succès. Du reste, une différence capitale se manifeste, dès qu'on en vient à préciser les choses. Contemplation du divin, oui! c'est l'essentiel de la béatitude humaine. Mais si vous demandez à Aristote ce qu'il entend par là, il vous répond d'une manière bien propre à décevoir ceux qui ont admis le principe, comme à justifier le cas de ses négateurs. Il ne s'agit pour lui que de cette vie; dès lors, le bonheur soi-disant humain qu'il propose n'est plus le fait que de rares privilégiés, pendant de rares instants, dans des conditions toujours précaires. Combien de sujets y trouvera-t-on adaptés? La haute pensée est le fait d'un tout petit nombre, dans une humanité que dominant si puissamment les pesées de la matière et les hasards de l'hérédité. Comment la vie s'y prêterait-elle, accaparée presque toute par le besoin et ne laissant tout au plus à la contemplation que des quarts d'heure?

Saint Thomas sent vivement l'ambiguïté d'une telle situation. Il n'en maintient pas moins son adhésion aux vues aristotéliennes, car il a de quoi remédier à leur insuffisance et justifier leur audace. Il y a une autre vie. Après le voyage de ce monde tout embrumé de matière, il y a pour nous recevoir une patrie spirituelle. Et certes, on ne peut décrire ce qui nous y attend; mais de par Dieu qui nous y appelle, la voie est ouverte à nos espérances, et la théorie présomptueuse du Stagyrte peut devenir une réalité.

Du reste, saint Thomas ne s'attarde pas ici à des recherches purement rationnelles; il ne construit pas le ciel du philo-

sophe; connaissant le ciel chrétien et sachant qu'il est le seul, c'est ce but qu'il montre au bout du chemin, et la moralité est ainsi définitivement assurée de ses bases, parce qu'elle est assurée de ses fins, qui leur correspondent. Dans la contemplation intuitive de Dieu, nous trouverons — parce que Dieu est la fontaine de tous biens — la satisfaction de toutes nos requêtes. Ce que procurent la vie sensible, la vie intellectuelle la vie familiale, la vie sociale et toutes les formes d'heureuse activité temporelle, a nécessairement son équivalent supérieur dans la Source première d'où il sort. Et d'ailleurs, la foi nous promet, grâce à la résurrection des corps, grâce aux *nouveaux cieux* et à la *nouvelle terre*, des prolongements « accidentels » de la béatitude première et essentielle. Le but est donc bien fixé et bien adapté aux exigences de son rôle. Reste à savoir comment on peut l'atteindre.

C. — Les actes humains moyen de la béatitude.

La béatitude étant le but proposé à notre activité, elle doit évidemment être obtenue par des actes. Quels actes? Ceux qui y sont aptes, comme conduisant soit directement, soit indirectement au but poursuivi. Puisque l'homme est raison et doit aboutir à une vie supérieure de raison, il marchera vers cette fin quand il agira de façon à satisfaire sa raison et, à travers cette raison, la Raison créatrice. N'est-ce pas en obéissant à sa loi immanente, issue de la Loi suprême, qu'un être atteint sa fin? La fin n'est autre chose que la forme d'existence définitivement obtenue, l'être achevé, et un être s'achève-t-il autrement qu'en se livrant jusqu'au bout à son activité propre, qui est ici l'activité raisonnable? Si après cela nous rappelons que la moralité n'a pour but que de nous faire atteindre notre fin, nous arrivons à cette conclusion que l'activité morale coïncide exactement avec l'activité raisonnable. Etre moral, c'est, en chacun de ses actes et dans leur ensemble, se conformer à la raison.

NOUVEAU CONTACT AVEC ARISTOTE

A ce nouveau point de vue, la rencontre entre la pensée chrétienne et Aristote va-t-elle se poursuivre? Oui, mais avec les mêmes insuffisances de la part du Philosophe. Pour ce dernier comme pour saint Thomas, un acte est moral quand il est raisonnable, et un acte est raisonnable quand il est apte, par nature, à procurer la fin que recherche la raison, à savoir la béatitude. Mais quand il s'agit de savoir s'il y a une correspondance régulière, un lien ferme entre cette fin de nos actes et nos actes mêmes, entre l'aboutissement moral et la moralité, Aristote se dérobe. Sa philosophie, noblement, mais trop exclusivement rationaliste, ne lui permet pas de garantir un tel lien. Le milieu dans lequel évolue le vivant est trop complexe; la nature, la société, notre monde intérieur même sont livrés à trop de hasards pour que le but proposé à nos efforts puisse être garanti, quelque fidélité et quelque courage qu'on ait dépensés à sa poursuite.

C'est un désordre, et cela semble bien entacher de nullité toute prétention à nous imposer de tels efforts. Non qu'il s'agisse d'exiger une *récompense*, une récompense, dis-je, hétérogène à la vertu même. La vertu se suffit; mais à la condition d'arriver là où elle marche. Il s'agit de l'efficacité de l'action, et, par elle, de la justification de cette action. Car enfin, ce n'est qu'un beau paradoxe, prise absolument, que cette phrase : « Il n'est pas nécessaire d'espérer pour persévérer ». Peut-on lancer les hommes vers un but, sans espoir qu'ils aboutiront? A l'ordre de nos actions, tel qu'on nous le propose, ne doit-il pas correspondre un ordre des faits? Ce que Kant appellera le *règne des fins*, c'est-à-dire un aboutissement stable de notre activité morale vertueuse, ne doit-il pas avoir ses garanties? Sans cela, nous n'avons plus qu'une morale du risque, et il devient impossible d'y introduire la moindre idée

d'obligation. Aussi, chez Aristote, celle-ci est-elle très lâche; on a même pu contester qu'elle y parût ¹.

Saint Thomas n'a pas manqué de constater ce vice de doctrine. Il y oppose l'affirmation suivante : « Partout où s'établit un ordre de finalité bien réglé, il est nécessaire que l'ordre institué conduise à la fin, et que s'écarter de cet ordre, ce soit aussi s'écarter de sa fin. Car ce qui est en raison d'une fin reçoit sa nécessité de cette fin, de telle sorte que cela doit être posé si l'on veut que la fin s'obtienne, et que, cela posé en effet, hors de tout empêchement, la fin s'ensuive. » (III, C. Gentes, ch. 140). Mais comment un rationaliste païen offrirait-il une telle assurance ! Il est manifeste que l'« ordre » tel que saint Thomas l'envisage n'est pas réalisé sous nos yeux. On ne peut prétendre qu'à un acte vertueux corresponde régulièrement, dans le visible, un résultat de bonheur, et qu'à l'ensemble d'une vie vertueuse corresponde habituellement, à plus forte raison sûrement, la béatitude. Il y a trop d'« empêchements ». Trop de hasards s'interposent entre le bien recherché et le bien à obtenir. Entre la coupe et les lèvres, il y a place pour une infinité de malheurs. Hasards de la naissance, hasards ou hostilités provenant du milieu naturel et humain, hasards de la vie intérieure, bouleversée comme l'autre : tout conspire à briser l'harmonie entre les actes et leurs effets connaturels, tels que la raison les escompte. Aussi, le *triomphe de l'impie* et l'*oppression du juste* ont-ils fait le scandale des siècles.

Cette situation est-elle définitive ou transitoire; représente-t-elle une vue totale ou une vue fragmentaire de la destinée, c'est la question. Le philosophe païen ou paganisant la considère comme totale, et il en prend son parti ou il s'en offense selon son humeur. Aristote, lui, avoue, et se retire avec discrétion. Il consent à ce que l'accident vienne troubler

1. Voir à cet égard les articles célèbres de Victor Brochard : *Revue Philosophique*, janvier 1901 et février 1902, et notre réponse en ce qui concerne la thèse actuelle : *Ibid.* mars 1901

dans la réalité le bel ordre de son éthique. Il pose celle-ci dans l'idéal, quitte à dire que les hommes en auront le bénéfice... « comme il appartient à des hommes ». C'est une élégante façon de fuir; mais c'est pourtant une fuite, et l'on se trouve en face d'une antinomie qui n'est pas vaincue.

D'une part, on nous pousse vers la béatitude, c'est-à-dire vers l'épanouissement harmonieux de tout notre être, achevé et couronné par la contemplation du divin. C'est un bel idéal, et c'est pour cela, dit-on, que nous sommes faits, comme nos instincts et notre nature en témoignent. On nous dit ensuite que la vertu, ou la conduite raisonnable, ce qui est la même chose, est le moyen de cette fin, ce dont on voudrait pouvoir convenir. Mais il faut ensuite se demander si ce moyen, appelé vertu, est effectivement apte à procurer cette fin : le bonheur. Or, la moindre pratique de la vie nous enseigne que; dans des zones considérables de leur parcours, le bonheur et la vertu cheminent chacun à part. Le bonheur dépend d'une foule de conditions auxquelles la vertu est étrangère ou hostile. La vertu ne dépend que d'elle-même si l'on veut, à savoir dans sa forme, qui est l'intention morale ou volonté d'obéir à la raison; mais elle peut se voir ravir plus ou moins sa matière, qui est l'objet de son travail. Il ne dépend pas d'elle d'aboutir à quelque chose d'effectif, réalisant ce pour quoi l'on dit qu'elle est faite. Le bien humain que la vertu recherche, je puis le posséder plus ou moins sans le vouloir; je puis le vouloir vertueusement sans l'avoir. Il y a là un hiatus qui me déroute.

Il est un moyen héroïque de s'en tirer, si l'on oublie la définition de l'homme et décide de prendre à rebours ses instincts. C'est de dire avec les Stoïciens : il n'y a de vrai bien humain que le bien moral lui-même, envisagé dans sa forme pure. La volonté de bien faire : voilà le bien, et il n'y en a pas d'autre. Comme cela dépend de nous; notre sort, dans tout ce qu'il a d'enviable, est entre nos mains. Ainsi Kant, avant d'essayer, trop tard, le rétablissement des *postulats de la raison pratique*, estime lui aussi et déclare en propres termes

que la moralité est une *forme pure*, une « forme sans matière » une *intention* indépendante de toute réalisation, et qui ne pourrait rechercher de soi-disant résultats qu'au prix de sa propre dégradation. De la sorte, le *bonheur de la vertu*, ou satisfaction du devoir accompli, que le philosophe de Kœnigsberg veut bien concéder, deviendra étranger au bonheur de l'homme en tant qu'homme.

Aristote était trop positif, et saint Thomas accepte avec trop d'ardeur sa doctrine du devenir, sa doctrine de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, pour s'égarer dans cette philosophie, qui arrache l'homme à lui-même et à la nature. Mais la difficulté reste au compte du Philosophe. Toute son Ethique suppose que le bon vouloir a dans le monde et dans l'homme une autorité suffisante pour organiser le *règne des fins*, de telle sorte que notre sort soit véritablement *notre* sort, celui que nous aurons préparé. Quand la réalité le contredit, il s'incline; c'est là pour lui un *accident*, et il refuse de voir que l'ampleur de cet accident le ferait mieux appeler la règle, bien que ce soit le contraire du droit. Car enfin, dans le domaine de l'absolu, l'accident n'a plus de place, et l'ordre moral, qui commande le devoir d'un ton absolu, ne peut manquer d'être absolu en lui-même, donc de l'être, tout autant que dans ses requêtes, dans ses sanctions.

Saint Thomas n'a pas les mêmes raisons qu'Aristote de fermer les yeux à ces évidences. Il a de quoi corriger la doctrine du Maître; il la corrige, comme toujours, en l'achevant, ce qui est la meilleure manière de la respecter, puisque c'est la donner pleinement à elle-même.

Il maintient donc fermement que la moralité a pour tâche non pas de donner satisfaction à je ne sais quel formalisme, à un caporalisme abstrait, à un *impératif* sans justification dans l'être, voire à un commandement divin qui ne serait pas, d'abord, à titre immédiat, un commandement des faits; mais de constituer l'homme, de le conserver, de le défendre des dissolvants et des agents de dégradation, de le parfaire. La vertu est pour lui l'authentique prolongement de nos instincts, à con-

dition que ces instincts soient authentiques eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils représentent, aux yeux de la raison, les volontés de la *nature naturante*, le génie de l'espèce.

Quand ensuite il constate l'*accident*, qui annule ou bouleverse les résultats, il ne s'en étonne point; il regarde de plus haut; il observe plus en large; sa doctrine de la vie, où la survie vient se greffer comme un rameau d'espèce merveilleuse, lui permet d'escompter, en attendant qu'il la cueille, la fleur du bien. Les actes bons ne produisent pas immédiatement le bonheur; mais ils en sont la semence; ils *valent* pour lui; ils le *méritent*, au sein d'un ordre bien constitué, parce qu'il est divin; ils le verront éclore en son temps; ils le contiennent déjà mystérieusement, sous la forme de la grâce, quand de la philosophie pure on passe à sa transposition dans le surnaturel.

C'est donc sous les auspices du mérite, que la vertu arrive à rejoindre le bonheur, l'anticipant d'abord, puis venant avec lui à coïncidence. « Le mérite est comme un chemin, qui de la vertu mène à la fin bienheureuse. » (II Sent. Dist., 35, Q. 1 art. 3). L'univers n'obéit point, de lui-même, à l'ordre moral, bien qu'il soit avec l'ordre moral dans une corrélation manifeste. Mais par Dieu, chef de tout l'ordre créé et conjoint à son œuvre, ces deux éléments se rejoignent; la vertu devient la loi de l'univers, dont les activités la sanctionne; la Providence ramène à l'unité de plan ce qui paraissait disparate et divergent. Nos œuvres « nous suivent » et déterminent finalement notre sort; n'ayant pas eu leur salaire en chemin, elles le trouvent au terme. La réalité n'est pas morale à elle seule; mais elle l'est au total, parce que Dieu l'est et que la divine activité achève la sienne. Le monde est une harmonie morale en Dieu, et c'est ce qui établit notre propre vie morale dans la sécurité de ses effets comme de ses principes. Dieu, par sa providence, est à la fois dans l'homme et dans l'univers; il est dans chaque personne morale et dans les milieux où son activité se reverse: pourrait-il, ici et là se contredire? Ne doit-il pas s'accorder avec lui-même? Il nous provoque au bonheur par le bien: notre effort, uni au sien, ne peut être qu'invincible. En re-

vanche, notre activité, séparée de lui, séparée du bien, ne peut être que funeste. Si l'ordre moral est un ordre à retardement, c'est quand même un ordre, et un ordre « bien établi », ainsi que dit notre auteur. La bonne conscience est la force suprême de l'univers, et bien loin que la moralité soit sacrifiée ou qu'elle soit *autonome*, ainsi que le veut Kant, à la façon d'un pauvre orgueilleux devant des biens hors d'atteinte, tout se range sous son empire.

Cette organisation des choses est ce qu'on appelle dans le langage évangélique le *Royaume de Dieu*, autrement dit, pour nous, philosophes, l'absolu de l'ordre moral. Et ce royaume de Dieu est en nous, comme il est en lui-même et comme nous sommes en lui. Il est en nous par le mérite et par l'espérance; de sorte que le *règne des fins* a des assurances fermes, assurances immédiates d'une certaine façon, médiate seulement au point de vue *phénoménal*, ainsi que dirait Kant, c'est-à-dire quant à leur manifestation et à leurs fruits.

Le point de vue ontologique, nécessaire à maintenir dans une philosophie de l'être, et le point de vue moral dont Kant a cru faire sa spécialité, se rejoignent ainsi dans une doctrine complète. La vertu n'aurait pas de sens, si elle ne cherchait à réaliser quelque chose, à sauver de l'être et surtout à l'épanouir : c'est ce que Kant n'a pas vu. D'autre part, la vertu devrait douter d'elle-même et se demander si elle ne repose pas sur quelque malentendu, quelque illusion, quelque dressage héréditaire, au cas où elle n'aurait que par accident le pouvoir de réaliser ce qu'elle cherche, et ce, par les moyens qui sont les siens propres, c'est-à-dire par le bon vouloir et l'effort. La solution thomiste résout l'antinomie et nous rassure.

Saint Thomas tirera de cette doctrine rectifiée une conséquence capitale, inconnue d'Aristote. Puisque l'effort moral tend à des réalisations temporelles pour une part, mais avant tout, et incomparablement, extratemporelles, voire surnaturelles, c'est-à-dire transcendantes à l'effort humain exercé

à niveau, et puisque, à l'égard de cet avenir, les événements du temps ne comptent pour ainsi dire plus, étant « hors de proportion avec la gloire future qui doit être révélée en nous », il est évident que l'effort direct en vue de procurer, ici-bas, le meilleur état de l'homme, n'a plus que peu d'importance; le mérite est le principal, donc aussi l'intention.

Nous ne prêchons pas pour cela une *morale de l'intention*, puisque notre intention vise à l'être, se définit par l'être; mais cet être est pour nous en grande partie reporté, différé; sa réalisation actuelle a perdu de son prix, à cause de la disproportion de nos deux mondes. Nous ne pouvons pas juger ici en naturalistes, parce que notre nature intégrale dépasse la nature. La part de souverain bien que peut réaliser actuellement notre effort moral est relativement dérisoire, vu l'ampleur de nos destinées. Le présent figure l'avenir; il l'amorce; mais il n'avance, à vrai dire, aucunement le travail, si on l'entend d'une réalisation décisive. Aussi n'hésitera-t-on point à sacrifier hygiène, beauté, acquisitions intellectuelles, avantages familiaux ou sociaux, etc, dans le cas où ces biens entraveraient l'œuvre du mérite et l'essor de l'espérance.

Toutefois, comme le mérite est acquis et l'espérance fondée au moyen d'une activité homogène à la fin dernière, et que celle-ci, à son tour, est homogène aux réalisations d'ici-bas, on ne peut pas dire que nous décourageons l'action humaine. Promettre plus, ce n'est pas condamner le moins, quand le plus n'est promis qu'à condition de chercher le moins, dans toute la mesure où le plus et le moins se révèlent conciliables. La sanction est le fruit de l'arbre épanoui dont nos actions sont la graine.

L'homme aujourd'hui sème la cause,
Demain, Dieu fait mûrir l'effet.

L'éternité ne tue pas le temps, elle s'y enracine. Et n'est-ce pas un fait d'expérience, que les pionniers de l'éternel sont les meilleurs ouvriers du présent?

D. — Le plaisir et le bien.

L'idée de béatitude, qui est à la base de la morale thomiste sous les auspices de l'idée de fin, n'est pas suffisamment éclaircie. Nous l'avons présentée comme un achèvement de l'homme, comme une réalisation de sa forme spécifique au moyen de l'action. Tel est bien en effet le point de vue essentiel, parce qu'il répond à l'être, en sa première et principale acception. Mais l'homme éprouve en lui-même un phénomène accessoire qui est bien de l'être aussi, et qui doit donc venir en cause; qui se présente même, aux yeux de certains, au premier rang, quand on parle de béatitude. Il s'agit du plaisir. Qu'est-ce que le plaisir; quel rapport entretient-il avec l'action humaine : c'est ce qu'il faut éclaircir, pour savoir quel rôle on peut lui attribuer en morale, et quelle place il tiendra dans notre heureux aboutissement.

LE PLAISIR EST UN BIEN

Pour saint Thomas, le plaisir est une fonction secondaire greffée sur les autres, et en dépendance de leur perfection. Lui-même est perfection, achevant la perfection propre à l'action vitale. Il n'est pas à l'égard de cette action un constituant interne, vu que l'action ou opération peut se définir sans qu'on s'en inquiète : pour caractériser la vision, on n'a pas besoin de parler du plaisir de voir. Mais le plaisir est le complément extrinsèque des opérations de la vie, à titre de reflet psychologique, d'écho, de retentissement, d'épiphénomène, ou d'*accident propre* (*proprium accidens*), et il résulte de leur perfection, intégrale ou partielle. Tellement, que Spinoza définira la joie « le passage d'une moindre à une plus grande perfection », la tristesse « le passage d'une plus

grande perfection à une moindre » (Ethique, L. III, ch. XI, Scolie), et saint Thomas approuve d'avance.

On comprend par là que tous souhaitent le plaisir, de quelque façon qu'ils le comprennent. Peut-on ne pas désirer vivre, pousser jusqu'à son terme l'expansion de la vie, goûter la vie en ce phénomène indéfinissable, qui en est comme le frisson? C'est à ce point qu'Aristote, en certain passage de l'*Ethique*, a pu laisser en suspens la question de savoir si le plaisir est fait pour la vie ou la vie pour le plaisir. Saint Thomas exclut fermement cette dernière hypothèse. La vie n'est pas faite pour le plaisir; dans l'intention créatrice, la délectation n'est pas première; elle est le repos de l'appétit dans le délectable, donc elle le présuppose, et la convenance de l'objet aux yeux de la raison est ici l'essentiel; la convenance de la délectation en résulte et en dépend. Toujours est-il que le plaisir est un bien en lui même, sinon par lui-même. Il est un bien et une semence de bien; car il est pour notre action droite un merveilleux stimulant. On comprend mieux, quand on goûte l'étude; on marche mieux, sur une route qui plaît; en se délectant dans la musique, on en pénètre l'harmonie; en agissant avec plaisir dans le sens de la vertu, quelle qu'en soit la forme, on offre à la vertu plus de ressources. Le plaisir n'entrave l'action que s'il lui est étranger ou contraire; étranger, il en distrait; contraire, il la corrompt; mais le plaisir propre à l'action même excite nos facultés, concentre l'attention, serre le joint entre l'âme et l'objet, fait profiter celui-ci du surcroît de vitalité qu'il provoque.

Bien loin qu'on blâme le plaisir et qu'on songe à le bannir comme de nulle valeur, on doit accorder cette proposition en apparence outrancière : au sommet de tout, il y a un plaisir qui est perfection essentielle, qui est valeur et bonté suprême. Il le faut bien, puisque la joie de Dieu est Dieu. On n'a rien trouvé de mieux pour louer Dieu, comme jadis les Pharaons; comme de nos temps le Pape ou un Patriarche, que de louer sa Béatitude. Mais ne s'agit-il que de nous, il est certain que le plaisir peut monter jusqu'au degré d'excellence, de richesse,

de stabilité qui est promis, si nous le voulons, à notre être même. Nos plaisirs passent; mais en lui-même le plaisir n'est pas un changement, comme l'a cru Platon. Nos plaisirs sont fragiles; mais le plaisir n'est pas de soi une fragilité; il est relatif au bien, qui ne comporte par sa nature aucune limite de valeur ni aucune borne temporelle. Si les objets qui causent le plaisir s'évanouissent, le plaisir s'évanouit; s'ils sont étroits, il est étroit; mais si un jour quelque bien nous arrive qui ait pour nous une valeur totale et nous promette une totale fixité, le plaisir de sa possession en revêtira les caractères; ce plaisir sera lui aussi quelque chose de durable, de suprême, de parfait. Ces qualités, il les recevra de l'objet; mais une fois reçues, elles seront bien siennes, et notre raison ne séparera point ce que la nature des choses a uni. Telle est, pour nous, la joie éternelle.

Pour ces motifs, le thomisme condamne les rigorismes de toute provenance — qu'ils soient stoïciens, kantien ou sottement mystiques — au nom desquels on poursuit le plaisir d'invectives moralement irrecevables, si elles s'adressent à sa nature même ou à son emploi raisonnable. Bien mieux, non seulement l'acceptation des nobles plaisirs n'est pas un vice; c'est le contraire, qui est un vice. Pour ce vice inattendu, saint Thomas emploie le mot *insensibilité*, qu'il faut traduire par refus, déviation, déformation ou amoindrissement volontaire de la sensibilité. C'est là une offense à la raison; c'est une offense à Dieu, parce que c'est un refus de son ordre, un rejet de ses dispositions paternelles, de sa bonté. Un fils qui ne voudrait pas être heureux chez son père, tout en consentant à le servir, remplirait-il vraiment tous ses devoirs? Pour une part, il serait ingrat et priverait l'amour dont il est éclos de son plus cher témoignage.

LE PLAISIR N'EST PAS LE PREMIER BIEN

Mais voici maintenant la doctrine complémentaire qui équilibre la précédente, doctrine dont la nécessité est sans

doute autrement urgente, bien que toute vérité le soit.

Le plaisir est un bien; mais il n'est pas un bien par lui-même, et ne saurait donc être le premier bien. Le plaisir favorise la vie; mais il n'est pas le tout de la vie; il n'en est pas le principal; il suppose tout d'abord une activité heureuse; heureuse, dis-je, comme répondant à ce que nous sommes, à ce que notre raison dûment éclairée pense de nous, à ce que dit cette voix intérieure qui est en nous comme la voix de Dieu même.

Cela s'oppose aux partisans de la *Morale du Plaisir*, aux *hédonistes*, moralistes immoraux, dont Eudoxe, dans l'antiquité classique, fut, avant Epicure, le plus célèbre représentant. Aristote faisait remarquer à ces penseurs, à l'applaudissement de saint Thomas, qu'ils s'élevaient ainsi contre le sentiment général des hommes. Les hommes aiment le plaisir; mais ils n'en demandent pas moins à juger de l'objet où ils le trouvent. « Content d'être bien aise » est une formule de moquerie : n'exprime-t-elle pourtant pas très exactement le sentiment de l'hédoniste? Un homme bien constitué est content de se sentir quelqu'un ou quelque chose, d'avoir réalisé ou de posséder un *bien*.

Quel est celui qui consentirait à savourer l'orgueil de la royauté à la façon des fous qui se croient rois, ou d'éterniser, en faveur des joies de l'enfance, l'enfance la plus heureuse? Qui voudrait jouir sans fin en vivant dans le crime, dût-il n'en craindre aucun retour? Être un homme et jouir de sa raison, de son honorabilité, de son intègre humanité; nous paraît préférable à toute joie hors la vie normale, et si voir, entendre, se souvenir, savoir, aimer, être aimé, etc., procurent des satisfactions nombreuses, nous savons bien que, n'en procurassent-elles point et pût-on espérer de leur absence un regain de volupté, nous n'y renoncerions pas.

La nature a attaché un plaisir aux fonctions, pourquoi? Evidemment parce qu'elle tient aux fonctions. La preuve, c'est qu'elle a attaché les plus vifs plaisirs aux fonctions qui lui sont les plus précieuses, les moindres à ce qu'elle jugeait

moindre. Par exemple, en matière de délectations corporelles, la nature attache moins de plaisir à ce qui ne touche que l'individu, davantage à ce qui concerne l'espèce. C'est là un signe providentiel, et l'on en doit tirer que le bien du plaisir n'est, dans l'intention créatrice, et par conséquent pour la droite raison, qu'un surcroît, un appât, une précaution de sagesse, l'annonce d'une bonté qui se confie à notre sens des choses, non une occasion d'abus par attribution au plaisir d'une valeur indépendante, ni surtout première.

A la base de tout plaisir, vous trouvez une valeur hors laquelle le plaisir ne se comprendrait pas, ne se qualifierait pas, et ne pourrait donc prétendre se justifier aux yeux de la loi morale. Si c'est un bien de jouir de la vérité, c'est que la vérité est d'abord un bien. Si c'est un bien, à un degré inférieur, de se délecter modérément dans la nourriture, c'est que la nourriture est un bien du corps et que, précieux en lui-même, le corps est surtout l'instrument de l'esprit.

CONCLUSIONS TOUCHANT LE PLAISIR

En généralisant, on dira avec saint Thomas : le plaisir vaut ce que vaut l'action, comme l'action vaut d'après son objet. Si l'objet est bon et si l'action qui s'y adresse est heureuse, heureuse, dis-je, aux yeux de la raison, au total, tout bien considéré : alors le plaisir lui aussi est bon ; dans le cas contraire il nous trompe.

C'est dire que cette valeur d'être et d'action qui est à la base du plaisir, le plaisir doit la respecter, qu'il ne s'en peut détacher, sous peine, dans le dernier cas, de consentir à un désordre, et, dans le premier, de commettre une offense à la mesure de ce qu'il viole.

Celui qui veut jouir pour jouir pêche ; car en toute occasion, en toute matière, il est déraisonnable ; et donc immoral ; de troubler l'ordre établi par la Providence. Si ce désordre est pourtant ménager des objets de la vie, si aucun intérêt humain ou

divin n'est gravement lésé, la faute est légère; un motif si petit qu'il soit la peut écarter. Mais quand, en vue du plaisir, on piétine la vie même, on retourne ses valeurs, on altère ses fonctions, on la désorganise en soi ou en autrui, dans nos groupes ou dans nos entreprises, dans nos espoirs ou dans nos résultats, la gravité s'accroît en proportion du dommage.

E. — Obligation et sanction.

Nous pourrions arrêter ici l'exposé des données essentielles de la morale thomiste. En réalité, tout est dit. Nous avons cependant à peine prononcé encore, si tant est que nous les ayons prononcés, les mots d'*obligation* et de *sanction*, qui tiennent dans les manuels une si grande place. C'est que, à dire le vrai, et à condition de le très bien entendre, on peut considérer la morale thomiste comme une morale sans obligation ni sanction. Et c'est-à-dire que le bien n'est pas imposé à l'acte humain du dehors, à la manière d'un décret, du fait d'une loi hétérogène, arrachant l'homme à sa spontanéité fonctionnelle, au courant des faits où il se trouve mêlé; et c'est-à-dire d'autre part que le bien n'est pas récompensé du dehors, par une intervention hétérogène à son mouvement propre et à son naturel aboutissement. C'est ce qui ressort, pour peu qu'on y réfléchisse un instant, des explications qui précèdent.

Aux yeux de saint Thomas, la morale est pour l'homme l'art d'arriver à sa fin. Cette fin, c'est le *bien*, et on l'entend, à ce stade de l'exposé, du bien objectif, du bien ontologique, qui est, en ce qui concerne l'homme, le plein achèvement de son être, la parfaite réalisation de sa nature. Le bien *moral*, ce sera donc, avec l'acceptation de cette fin, la fidélité aux moyens qui y confèrent, et c'est la vertu, autrement dit la soumission à notre loi normale de fonctionnement, à la règle d'activité de l'homme en tant qu'homme. Le bonheur ou le malheur en sortiront, sous le nom de sanction, suivant que le bien sera obtenu et éprouvé — perfection épanouie en

joie — ou au contraire manqué, avilissant et torturant par son absence. On voit l'homogénéité de ces données, où rien n'arrive du dehors, où rien ne se surajoute ou ne se présente comme rallonge, en avant ou en arrière.

Voyons toutefois avec plus de précision comment s'interprètent, dans ces conditions, l'idée de loi morale, l'idée de sanction morale.

NATURE DE LA LOI MORALE

Pour bien comprendre l'idée de loi, telle que l'envisage saint Thomas, il faut remonter de l'ordre moral, régi par la raison, à l'ordre naturel, qui est raison aussi, mais raison immanente, en se souvenant que toutes deux, la raison de l'homme et la raison des choses, relèvent de la Raison première, rectrice universelle parce qu'elle est universelle création.

D'une façon générale, qui dit loi dit « règle ou mesure de l'action selon quoi l'agent procède à l'acte ou s'en retire »¹. Suivant le caractère des agents et des actions, les lois seront d'ordre différent, mais répondront toujours à la définition commune; toujours les lois seront comme des cadres dans lesquels sont invitées à se ranger les actions, les actions naturelles naturellement et les actions humaines librement. C'est en ce sens qu'il faut entendre la définition thomiste. Un autre sens, tout moderne, d'après lequel la loi ne serait qu'une expression systématique des faits, un schéma établi après coup, sans rien de normatif, est opposé à ce qui caractérise la philosophie de notre auteur : le *finalisme morphologique*.

Puisqu'une finalité intelligente mène le monde; puisqu'une idéalité immanente le pénètre, communiquant, même à ce qu'on dit inanimé, une sorte d'âme : la *forme*, expression plus ou moins élevée de l'idéalité créatrice, il devient nécessaire de dire : le fonctionnement universel est une pensée intimée; une règle immanente le dirige; il a une loi, ou pour mieux dire des lois, issues de la Loi première.

1. *Ia IIae*, Qu. 90, art. 1.

Le cas le plus manifeste de cette finalité universelle est le cas du vivant. Il y a un plan organique : nul ne le conteste sérieusement, à moins qu'on ne songe aux conséquences et qu'on n'ait résolu de fuir ces conséquences au prix même d'une sottise négation.

Or, un plan organique a le caractère d'une loi, d'une « idée préconçue et active », ainsi que s'exprime Claude Bernard, d'une volonté de nature, d'une intimation impérative adressée aux faits. Il y a là un *droit* initial, dont le droit proprement dit ne sera qu'une application nouvelle, exigée par de nouvelles conditions.

Si, en effet, de la nature en général et du vivant en particulier nous passons à l'homme, nous voyons qu'à certains égards l'homme est dans le même cas que le vivant inférieur, dans le même cas que tous les êtres de la nature. Les formes de son activité sont aussi le résultat de l'idéalité immanente en lui. Mais dans la généralité de cette formule s'introduit une particularité capitale, c'est que la forme d'être ou finalité immanente qui détermine en chaque cas notre activité ne nous est pas donnée tout entière; pour une part nous la constituons; nous réagissons sur la nature, en nous, pour l'enrichir d'un apport idéal qui s'appelle le jugement pratique, jugement qui ne nous entraîne qu'au nom de notre propre initiative et qui consiste proprement à arbitrer notre cas, ainsi que l'indique ce mot : le *libre arbitre*.

Là est le passage entre la loi au sens physique ou métaphysique et la loi au sens moral, de même que nous y avons vu le passage entre le bien au sens ontologique et le bien au sens moral. Le bien ontologique est *ce que tout être désire*; c'est la réalisation ou le moyen de réalisation de chaque être. Le bien moral, c'est ce même bien librement embrassé, sous le contrôle de la raison directrice de nos actes. De même, la loi au sens physique ou ontologique exprime ce que tout être tend à faire en raison de sa nature et des circonstances; la loi morale dit ce que l'être rationnel, se traitant librement comme tel, tend à accomplir ou accomplit selon sa nature et les circons-

tances. La différence gît en ceci qu'une loi physique, s'adressant à un être mû, s'impose, et que la loi morale, s'adressant à un être automoteur, se propose. Quelque chose de la liberté divine, créatrice d'idéalité immanente et par là motrice universelle, se retrouve en nous, qui créons aussi de l'idée-force, ou plus exactement, ainsi que nous l'expliquions, de l'idée directrice de forces.

Mais ce pouvoir serait-il un pouvoir sans règle? Evidemment non. Rien n'est sans règle, dans un système de faits où la finalité est souveraine. Comme les lois de la nature et, par elles, Dieu lient l'être naturel : ainsi les lois morales et, par elles, Dieu lient l'être rationnel, bien que ce ne soit pas de la même manière. La raison n'enchaîne pas moins que la nature; elle enchaîne autrement et mieux, participant de Dieu, lien universel, d'une façon plus parfaite. Le pouvoir que j'ai d'échapper me crée une responsabilité, mais non une excuse. Si j'échappe en effet, je sors de l'ordre éternel et je subis le sort des perturbateurs; je suis *mauvais*, m'évadant de ma nature divine; *dévoyé*, sortant de mes chemins normaux; *méprisable*, puisque j'agis ainsi de moi-même, non comme fatale victime; je suis enfin passible d'un retour offensif de l'ordre, sans le nom de châtiment.

L'obligation morale, propriété immédiate de la loi, prend ainsi sa signification philosophique, j'allais dire scientifique : ce dernier mot n'est pas de trop, puisque le raisonnement est parti de la loi de développement, objet des constatations de la science, et qu'en l'adaptant au cas de l'homme, on a seulement tenu compte des exigences du sujet automoteur.

L'AUTONOMIE

On voit ainsi qu'à l'égard de l'obligation, la morale de saint Thomas n'est pas un légalisme, à la façon de Kant et de plus d'un philosophe catholique. Pour Kant, le bien est obligatoire parce que nous le concevons ainsi et nous l'imposons

ainsi, d'une volonté *autonome*, c'est-à-dire sans attaches au-dessus d'elle ni davantage au-dessous, sans justification naturelle ou transcendante. Pour certains docteurs, tel Duns Scot, le bien est obligatoire parce que Dieu l'a ainsi voulu. Pour saint Thomas, le bien est obligatoire, parce que la raison y voit le moyen pour l'homme d'être vraiment homme, d'arriver à sa fin, et que la fin librement recherchée ne s'impose pas moins à l'être doué de raison qu'à la fatalité à d'autres.

Dans cette doctrine, la volonté de Dieu n'a pas pour rôle, comme chez Scot, de faire que ce qui serait indifférent sans Dieu devienne obligatoire, mais de faire qu'il y ait des choses obligatoires en elles-mêmes, par nature, en le comprenant de leur nature et de la nôtre, de leur fin et de notre fin. De sorte qu'on pourrait dire : Dieu n'est pas ici proprement législateur, mais créateur. Ou si l'on veut, il est le Législateur premier *parce* qu'il est le Créateur, *en tant* qu'il est le Créateur, vu qu'imposer la loi n'est ici autre chose qu'imposer l'idéal, ou la fin, et qu'imposer l'idéal, la fin, n'est autre chose qu'imposer la nature, et c'est-à-dire créer.

L'autonomie de notre raison est ainsi intacte; car, en créant, Dieu donne les êtres à eux-mêmes et ne les absorbe point. Tout reste suspendu à lui, la loi comme l'être, mais la loi pas plus que l'être, et uniquement sous les auspices de l'être. Si donc on doit maintenir que ce qui vient de Dieu ne saurait se retourner contre Dieu ni se dire indépendant de Dieu, en raison de quoi la loi morale dépend de la *loi éternelle* : toutefois, ayant reconnu d'abord les rapports vrais de la raison humaine et de la raison divine, on peut inclure dans la première tous les droits de la seconde. On le peut d'autant mieux que de l'une à l'autre, il y a transcendence; par conséquent hétérogénéité infinie, ce qui s'oppose à ce que l'une mesure l'autre ou soit mesurée par l'autre au sens que prennent ces mots dans le monde du relatif. A ce plan du relatif, on peut donc très correctement, en philosophie, parler de l'autonomie de la raison et du vouloir à l'égard de la loi morale. On peut parler, en ce sens, d'une morale sans obligation, c'est-à-

dire sans obligation extrinsèque et comme dictatoriale. La morale n'est pas un ordre venu du dehors, même du ciel : c'est la voix de la raison reconnue comme une voix divine. Aussi saint Thomas, parlant de la *loi naturelle*, qui est la loi morale en ses toutes premières déterminations, envisage-t-il cette loi non comme une régulation extrinsèque, comme le *commandement* d'un chef, mais comme une participation en nous de la loi éternelle, comme une loi immanente par conséquent, ce qui est bien investir la raison d'un pouvoir régulateur autonome¹. Ce pouvoir a une source; mais une source n'est pas une chaîne, et moins qu'une autre la Source divine peut donner lieu à une hétéronomie, parce qu'elle est transcendante, c'est-à-dire hors cadre, donc hors de question dans le rangement mutuel des notions relatives. Ce que nous avons dit de la providence et du libre arbitre fait ici retour. De même que l'homme est libre, sous la Toute-Action divine, comme si Dieu n'était pas : ainsi il est autonome, en matière de régulation morale, comme si la loi éternelle n'était pas. Cette loi, il la porte en soi-même, en participation authentique : il peut donc désormais rester à soi-même. On peut sans dommage demeurer seul, ayant reconnu dans la solitude une présence de Dieu.

NATURE DE LA SANCTION MORALE

Une solution de même genre intervient quand on parle de sanction morale. Du reste, les deux questions se tiennent. Du moment que la loi morale n'est pas un ordre venu du dehors, mais une loi interne de fonctionnement imposée à l'homme par sa nature, la sanction de cette loi ne peut être autre chose que le résultat du fonctionnement autonome tel qu'il a été admis : résultat heureux si les initiatives rationnelles ont été heureuses; résultat regrettable ou calamiteux, quand ces initiatives ont été plus ou moins perverses.

1. Ia IIæ, Qu. 91, art. 2.

Dans saint Thomas, le mot *sanction* n'a pas de correspondant adéquat; il dit généralement *récompense*, *punition*, mais en expliquant, comme on l'a vu plus haut, qu'être récompensé, c'est simplement aboutir, et qu'être puni, c'est perdre la route.

LE PRÉTENDU DÉSINTÉRESSEMENT

Du moment que la vertu est le moyen rationnel du bonheur, elle doit le produire. Du moment que le vice est le refus irrationnel du moyen, il doit écarter du résultat. Ceux qui combattent les sanctions, ou bien se font une tout autre idée de la morale, et alors la discussion avec eux se reporterait sur ce point plus fondamental; ou bien ceux-là devraient prétendre que le moyen et la fin, en matière de destinée, ne sont plus dans une dépendance causale; qu'on peut aller à Londres en marchant sur Berlin; qu'on peut n'aller nulle part, en prenant une route authentique. Le prétendu « désintéressement » de certains n'est au vrai qu'un refus de donner à la vertu sa justification, à la *loi* son substratum d'être.

LES SANCTIONS NATURELLES ET LES SANCTIONS D'AU DELÀ

Quant à ceux qui prétendent se contenter, en fait de sanction, des résultats terrestres, extérieurs ou intimes, de la vertu et du vice, nous les combattons à cause de l'insuffisance de ces résultats, de leur caractère capricieux et aléatoire, des liens si évidemment lâches que le caractère bouleversé de ce monde leur permet d'entretenir avec l'effort moral; mais nous maintenons leur point de vue réaliste et objectiviste. La vertu est faite pour servir; elle est un moyen, non une fin. Le prix de vie est la raison du respect de la vie, celui de la santé la raison de l'hygiène, celui du savoir la raison de l'étude, celui de nos rapports pacifiques la raison de la justice, celui du bonheur en son intégrité joyeuse la raison de la vertu en sa propre intégrité.

La constitution de ce monde ne se prête-t-elle pas ici à la rencontre des moyens et des fins, ou cette rencontre est-elle trop limitée et trop fortuite pour donner satisfaction à la conscience morale, au sentiment de l'ordre? Nous avons un recours. À l'optimisme aristotélicien, reconnu fallacieux, nous substituons l'optimisme chrétien, qui a ses bases fermes en philosophie même. Car il n'est pas nécessaire d'invoquer la révélation pour croire en un Dieu sage, juste, saint, prévoyant organisateur de la vie humaine; pas davantage pour croire à l'autre vie, dont à vrai dire les exigences de la moralité, les *postulats de la raison pratique*, ainsi que disait Kant, sont l'un des plus puissants arguments. Or, dans cette double supposition, la rencontre de la vertu et du bonheur devient premièrement une nécessité non plus seulement humaine, mais divine, deuxièmement une possibilité qui relève et transforme les garanties précaires de cette vie.

C'est appuyée sur ces fondements, que la thèse thomiste des sanctions s'élabore. Elle est complexe, et nous n'entendons pas l'étudier ici en son ampleur. Il s'agissait pour nous de sa notion fondamentale, et celle-ci écarte l'idée de récompense extérieure à l'effort et étrangère au devoir, pour se confondre avec celle de résultat normal, d'aboutissement naturel, d'achèvement, de fin.

Comme donc on a dit qu'en un sens très correct la morale thomiste est une morale sans obligation : ainsi l'on peut dire, dans le même sens, qu'elle est une morale sans sanction. À l'égard de l'obligation, elle repousse le légalisme kantien ou scotiste, pour s'établir en philosophie de l'être évolutif ayant Dieu à sa base; touchant les sanctions, elle ne compte pas sur des « récompenses » extrinsèques, mais sur l'effet d'une évolution normale, à l'intérieur et sous la sauvegarde de l'ordre divin.

BIBLIOGRAPHIE

CHAPITRE PREMIER. — NOTRE PHILOSOPHE

- A. TOURON, *La Vie de saint Thomas d'Aquin*, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages, Paris, 1737.
- J. DIDOT, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1874, 2^e édition, remaniée, Lille, 1894.
- R. P. MANDONNET O. P., Les Titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin, dans *Revue Thomiste*, 1909, pp. 597-608.
- R. P. MANDONNET O. P., Les Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin, dans *Revue thomiste*, t. XVII-XVIII (1909-1910). Ces articles ont été réunis en volume (Le Saulchoir, Kain, Belgique).
- M. GRABMANN, *Saint Thomas d'Aquin. Introduction à l'étude de sa personnalité et de sa pensée*. Trad. Vansteenberghe, Paris, 1920.
- H. PETITOT, O.-P., *Saint Thomas d'Aquin. La Vocation. L'Œuvre. La vie spirituelle*, Paris, 1923.

CHAPITRE II. — L'ETRE ET LA CONNAISSANCE

- H. DEBOVE, *Essai critique sur le Réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien*, Lille, 1907.
- E. DOMET DE VORGES, *La Perception et la psychologie thomiste*, Paris, 1892.
- C. FONTAINE, *De la Sensation et de la Pensée selon saint Thomas*, Louvain, 1885.
- J. GARDAIR, *Philosophie de saint Thomas. La Connaissance*, Paris, 1895.
- C. PIAT, *Quid divini nostris ideis tribuat Divus Thomas*, Paris, 1890.
- P. ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908, 2^e éd., 1924.
- J. WEBERT, *Essai de Métaphysique thomiste*, Paris, éditions de la Revue des Jeunes, 1927.

- J. MARÉCHAL, *Le Point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la Connaissance*, Cahier V : *Le Thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, Paris, 1926.
- J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre*, Paris, 1924.
- L. NOËL, *Notes d'épistémologie thomiste*, Paris, 1925.

CHAPITRE III. — DIEU

- R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, Beauchesne, 3^e éd., 1920. Article *Dieu* du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. I, Paris, Beauchesne.
- A. D. SERTILLANGES, O. P. *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, Paris, Alcan, 1922. *Les Sources de la Croyance en Dieu*, Paris, Perrin, 1923.
- D. LALLEMANT, *Commentaires de saint Thomas d'Aquin. Dieu, son existence*, Lumen, 1923, pp. 233, 251; 325-341; 395-415; 720-736.
- CHOSSAT, S. J., Article *Agnosticisme* du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, Paris, Beauchesne.
- MANGENOT, Article *Agnosticisme* du *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Letouzey.
- E. LECOULTRE, *La Doctrine de Dieu d'après Aristote et saint Thomas d'Aquin*, Lausanne, 1877.

CHAPITRE IV. — LA CRÉATION

- TH. PÈGUES, O. P., *Commentaire français littéral de la Somme Théol. de saint Thomas d'Aquin*, t. III, Toulouse, Privat, 1908.
- A. D. SERTILLANGES, O. P., *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, Paris, Alcan, 1922.
- *La Preuve de l'Existence de Dieu et l'Eternité du Monde*, dans *Revue Thomiste*, III, 1895.
- P. PESNELLE, *Le dogme de la Création et la Science contemporaine*, Arras, 1891.
- GUIBERT et L. CHINCHOLE, *Les Origines*, Paris, Letouzey, 1923.
- H. PINARD, Article *Création* du *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris Beauchesne.
- R. MACAIGNE, *La Création*, Paris, Beauchesne, 1924.
- J. C. BARRET, *Etudes philosophiques sur Dieu et la Création d'après la Somme de saint Thomas d'Aquin. Contra Gentes*, Paris, 1848.
- A. GARDEIL, O. P., *L'Evolutionnisme et les principes de saint Thomas d'Aquin dans Revue thomiste*, III-IV, 1895-1896.

CHAPITRE V. — LA PROVIDENCE

Outre les ouvrages généraux sur Dieu précédemment cités :

- REG. BEAUDOIN, O. P., *De la Prémotion physique d'après saint Thomas*, dans *Annales du Monde religieux*, III, 1879.
- T. DUPONT, *La Prédétermination physique et la doctrine de saint Thomas*, dans *Revue catholique*, Louvain, t. LIII-LIV, 1882-1883.
- H. GAYRAUD, *Providence et libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin*, Toulouse, 1892.
- E. GUILLERMIN, O. P., *Saint Thomas et le prédéterminisme*, dans *Revue Thomiste*, III-IV, 1895, 1896.
- LEPIDI, O. P., *Opuscules philosophiques*, ch. I; *L'Activité volontaire de l'homme et la causalité divine*, Paris, Lethielleux, 1899.
- A. D. SERTILLANGES, *Pour le problème du Mal* : op. cit., l. I, ch. II; l. III, ch. II.
- XAVIER MOISANT, *Le problème du Mal*, Paris, 1907; *Dieu, l'Expérience en métaphysique*, l. IV, Rivière, 1907.

CHAPITRE VI. — LA NATURE ET LA VIE

- A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, Paris, Alcan, 1922.
- J. M. CORNOLDI, S. J., *Dei principii fisico-razionali secondo S. Thommaso*. *Commentario dell' opusculo De Principiis naturae*, Bologne, 1881.
- J. GARDAIR, *Corps et âme. Essai sur la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1892.
- A. GARDEIL, O. P., *L'Evolutionnisme et les principes de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, III-IV, 1895-1896.
- D. NYS, *Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique*, Louvain, 1903, 4^e éd., 2 vol., 1928. — *La Notion du temps*, Louvain, 1913, 3^e éd., 1925. — *La notion d'espace*, Bruxelles, 1922.

CHAPITRE VII. — L'ÂME HUMAINE

- R. DE LA BOUILLERIE, *L'homme, sa nature, ses facultés et sa fin*, d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin, Paris, 1880.
- J. COMBES, *La psychologie de saint Thomas d'Aquin*, Montpellier, 1860.

- L. FONTAINE, *De la sensation et de la pensée selon saint Thomas*, Louvain, 1885.
- F. GARDAIR, *Philosophie de saint Thomas . La nature humaine*, Paris, 1896.
- E. LECOULTRE, *Essai sur la psychologie des actions humaines d'après Les systèmes d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin*, Lausanne, 1883.
- A. D. SERTILLANGES, O. P., *Saint Thomas d'Aquin*, t. II, ch. III et IV, Paris, Alcan, 1922.
- J. M. A. VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot*, Paris, Lyon, 1891.

CHAPITRE VIII. — L'ACTIVITÉ MORALE

- A. D. SERTILLANGES, *La Philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, nouv. édit., Paris, Alcan, 1922.
- J. GARDAIR, *Les passions et la volonté*, Paris, 1892.
- ETIENNE GILSON, *Les Moralistes chrétiens*, textes et commentaire. Saint Thomas d'Aquin, Paris, Lecoffre, 1925.
- H. D. NOBLE, O. P., *La Vie Morale d'après saint Thomas*, Paris, Lethielleux, 1925.
- E. JANSSENS, *Cours de Morale générale*, Louvain, 1926.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER. — *Notre Philosophe.*

Pages

Saint Thomas est tout entier dans sa doctrine. — Caractère catholique de cette doctrine. — Son caractère humain. — Saint Thomas poète de l'abstrait. — Intention de notre travail. — Justification de notre point de vue par la nature même du thomisme et par l'esprit de son auteur.

CHAPITRE II. — *L'Être et la Connaissance.*

A. — L'Objet de la Connaissance humaine. — La réflexion sur la Connaissance même peut éclairer la question de l'Être et de ses causes. — B. — Nature de la Connaissance. — Conséquence. — Idéalisme tempéré de la doctrine thomiste, s'opposant à l'idéalisme pur et au matérialisme. — C. — Conclusions particulières donnant le plan du thomisme entier 10

CHAPITRE III. — *Dieu.*

I. — Le problème de la Source d'être. — Ce problème a-t-il besoin d'être posé et peut-il être résolu? — A. — La prétendue impossibilité de démontrer Dieu. — B. — La prétendue évidence de Dieu. Saint Anselme 41

II. — Que pouvons-nous savoir de Dieu? — Unification des cinq « voies ». A quoi précisément elles aboutissent. — La théodicée. . . 58

- II. — Que valent nos connaissances relatives à Dieu? — Dieu indéfinissable. — L'Analogie, entre l'Agnosticisme et le Symbolisme d'une part, l'Anthropomorphisme de l'autre. 67

CHAPITRE IV. — *La Création.*

- A. — La Création et le « Commencement ». — L'idée de création implique-t-elle celle de commencement dans le temps? — Saint Thomas et Aristote. — Ce que c'est que la Création. — B. — L'éternité ou la non-éternité du monde. — L'éternité du monde ne saurait être démontrée à l'encontre de la foi. — Le commencement du monde ne saurait être démontré davantage; c'est un article de foi. — C. — La Création s'étend-elle à l'Univers en son tout? — La Matière. — La multitude et la variété des choses. — D. — La Création et le Mal. — E. — L'Unité de la Création. 81

CHAPITRE V. — *La Providence.*

- II. — Ce que suppose l'idée de Providence. — A. — La connaissance en Dieu. — Dieu connaît toutes choses. Il connaît chaque chose en particulier. Il connaît jusqu'à l'infini. Il connaît l'avenir. Il connaît ce qui n'est pas encore déterminé à être. — La connaissance que Dieu a des choses est indépendante des choses; elle en est la cause. — La Volonté en Dieu. Son objet. La liberté de Dieu. La volonté de Dieu toujours obéie. — La toute-puissance de Dieu. — La volonté de Dieu juste, aimante et miséricordieuse. 121
- II. — Définition de la Providence. — Ce qu'on oppose à la Providence : la Nécessité; le Mal; le Hasard et la Fortune; le Libre Arbitre. Essai de conciliation 130

CHAPITRE VI. — *La Nature et la Vie.*

- I. — La Nature. — A. — Le Changement. L'aspect subjectif du changement. — B. — Le Devenir substantiel. — La forme. La matière. La privation. Caractères de l'élément matériel. Portée métaphysique de cette théorie. — L'agent. Nature de l'action. L'agent univoque et

l'agent non-univoque. La génération spontanée. — C. — Les Fins de la nature. Nature et Providence. — D. — Déterminisme et continence.	144
II. — La Vie. — Comment l'âme fabrique son corps. — Nutrition et croissance. — Comment l'âme est unie au corps. — Comment l'âme meut le corps. — L'action de l'âme et la conservation de l'énergie. — Importance actuelle de la doctrine du composé vivant.	168

CHAPITRE VII. — *L'âme humaine.*

A. — La place de l'être humain dans la création. — B. — L'Intelligence. — L'âme inconnaissable en elle-même. — Etapes et conditions de la connaissance intellectuelle. — L'élaboration de l'universel. — Les sens. — Le Sens commun. — L'Imagination. — La mémoire sensitive. — L'Intellect agent. — La mémoire intellectuelle. — C. — L'Origine de l'âme humaine. — L'âme et la génération. — Quand a lieu l'animation? — Les âmes successives. — L'âme et l'hypothèse évolutionniste. — D. — La Survie de l'âme	182
---	-----

CHAPITRE VIII. — *L'Activité morale.*

A. — Les Fondements de la doctrine. — Caractère métaphysique de ces fondements. — B. — La Béatitude. — En quoi elle consiste dans sa forme et dans sa matière. — Thomisme et aristotélisme. — C. — Les Actes humains moyen de béatitude. — Par quelle voie ces moyens rejoignent la fin. — Nouveau contact avec Aristote. — D. — Le Plaisir et le Bien. Leurs vrais rapports; leur rôle dans la béatitude. — Le plaisir est un bien. — Le plaisir n'est pas le premier bien. — Conclusions. — E. — Obligation et sanction. Comment la morale thomiste est en un sens une morale sans obligation ni sanction. — Nature de la Loi morale. — L'Autonomie. — Nature de la Sanction morale. Le prétendu désintéressement. — Les sanctions naturelles et les sanctions d'au delà.	214
BIBLIOGRAPHIE.	240

Imp. FORTIN — NEVERS-PARIS 31.1061 — 4-48

D. L. N° 1.101

Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses

I. HISTOIRE DU CHRISTIANISME (1)

1. La Révélation

1. *Création et évolution, par le Chanoine SENDERENS, *de l'Académie des Sciences.*
2. L'humanité préhistorique et les religions primitives, par M. le Comte BEGOUEN, *chargé de cours à la Faculté des Lettres de Toulouse.*
3. L'Ancien Testament (Histoire des livres de), par M. l'Abbé DENNEFELD, *professeur à l'Université de Strasbourg.*
4. Histoire du peuple d'Israël, par M. l'Abbé TOUZARD, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
5. La théologie de l'Ancien Testament, par le R. P. SYNAVE, O. P., *professeur au Collège Théologique du Saulchoir.*
6. Précis d'archéologie biblique, par J. DELAPORTE, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
7. Le monde gréco-romain à l'époque de Notre Seigneur.
8. Les idées juives et le messianisme au temps de Notre-Seigneur par le R. P. BONSIRVEN, *professeur au Scolasticat d'Enghien.*
9. Le Sauveur, par M. l'Abbé J. B. AUDOIN.
10. Les premiers jours de l'Eglise, par M. le Chanoine PIROT, *professeur aux Facultés catholiques de Lille.*
11. *Saint Paul, par M. l'Abbé TRICOT, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
12. Saint Jean et la fin de l'âge apostolique.
13. *La théologie du Nouveau Testament, par le R. P. LEMONNYER, O. P., *professeur au Collège Théologique du Saulchoir.*
14. Histoire des livres du Nouveau Testament (Canon, texte et versions), par M. l'Abbé CHAUME, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
15. *Le pays biblique, par Mgr LEGENDRE, *doyen de la Faculté de Théologie d'Angers.*

2. Le Christianisme dans son développement

A. Histoire extérieure de l'Eglise

16. *L'Eglise des premiers siècles, par M. l'Abbé AMANN, *professeur à l'Université de Strasbourg.*
17. Le moyen âge, par M. l'Abbé ARQUILLIÈRE, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
18. *Les temps modernes, par M. le Chanoine LEMAN, *professeur aux Facultés Catholiques de Lille.*
19. L'Eglise contemporaine, par M. le Chanoine CIVRAYS, *doyen de la Faculté Catholique des Lettres d'Angers.*

(1) Les volumes précédés d'un astérisque étaient parus au 25 octobre 1928.

B. Les littératures chrétiennes

20. *Littérature grecque, par M. l'Abbé G. BARDY.
21. — syriaque et arménienne, par Mgr TISSERANT, *Scrittore à la Bibliothèque Vaticane pour les langues orientales.*
22. Littérature copte et éthiopienne, par le R. P. CHAINE, S. J.
23. — latine, par M. l'Abbé G. BARDY.
24. — byzantine, par le R. P. SALAVILLE.
25. — latine-médiévale, par le R. P. DE GHELLINCK, *professeur au Collège Philosophique et Théologique de Louvain.*
26. Littérature française, par M. l'Abbé J. CALVET, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
27. Littérature italienne.
28. — espagnole, par M. Maurice LEGENDRE, *secrétaire général de l'Office de l'enseignement français en Espagne.*
29. Littérature anglaise.
30. — allemande.
31. La poésie chrétienne, par M. l'Abbé Henri BREMOND, *de l'Académie Française.*

C. La vie intérieure du christianisme : Histoire de la spiritualité.

32. Les mystiques anciens, par le R. P. VILLER, S. J.
33. La spiritualité médiévale, par M. l'Abbé F. VERNET, *professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.*
34. La spiritualité moderne.
35. La théologie ascétique et mystique, par M. l'Abbé MASSON, *professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.*

D. Les Ordres religieux.

36. De l'origine au XIII^e siècle, par M. l'Abbé CHAUME, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
37. Les ordres mendiants.
38. *Les compagnies de prêtres, par M. le Chanoine PISANI, *professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris.*
39. Ordres de femmes du XII^e au XVIII^e siècle, par Dom BAUDOT, O. S. B., *de l'Abbaye de Farnborough.*
40. L'époque contemporaine.

E. L'Art chrétien.

41. Epigraphie, par M. A. AUDOLLENT, *doyen de la Faculté des Lettres de Clermont.*
42. Archéologie.
43. Architecture : a) période romane.
44. — b) — gothique.
45. — c) — moderne et contemporaine.
46. Peinture, par M. Louis GILLET, *conservateur du Musée Jacquemart André.*
47. Sculpture, par M^{lle} Cécile JÉGLOT, *de l'Ecole du Louvre.*

48. Musique, par M. l'Abbé AIGRAIN, *professeur aux Facultés Catholiques d'Angers.*
49. Mobilier et art ornemental.

II. L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI

1. Les bases rationnelles de l'enseignement catholique : Philosophie et Apologétique

50. La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.
51. La philosophie chrétienne, de Descartes à nos jours.
52. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste, par le R. P. SERTILLANGES, O. P., *membre de l'Académie des Sciences morales et politiques.*
53. *La foi, par M. l'Abbé G. BRUNHES, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
54. Apologétique, par M. l'Abbé G. RABEAU, *professeur à l'Institution Masséna de Nice.*

2. L'enseignement de l'Eglise

55. Dieu dans son existence et sa Providence, par M. l'Abbé J.-B. AUDOUIN, *directeur de l'enseignement religieux à Paris.*
56. La Trinité.
57. L'homme : nature et surnature, le péché originel.
58. L'Incarnation, par M. l'Abbé GAUDEL, *professeur à l'Université de Strasbourg.*
59. La Rédemption, par M. l'abbé RICHARD, *professeur au Séminaire de Francheville.*
60. La grâce et la prière, par M. l'Abbé G. BRUNHES, *professeur au grand Séminaire de Dijon.*
61. Des sacrements en général, par M. le Chanoine BOUCHÉ, *professeur aux Facultés Catholiques de Lille.*
62. *Baptême et confirmation, par M. l'Abbé ADHÉMAR D'ALÈS, S. J., *doyen de la Faculté de Théologie de Paris.*
63. L'Eucharistie, par le même.
64. Le péché, la pénitence, par le R. P. GALTIER, S. J., *professeur au Scolasticat d'Enghien.*
65. L'Ordre, par M. l'Abbé VIGUÉ, *directeur au Séminaire Saint-Sulpice, Paris.*
66. La Sainte Vierge, par le P. MORINEAU, *de la Compagnie de Marie.*
67. La communion des Saints.
68. Les fins dernières, par M. l'Abbé A. MICHEL.
69. Synthèse du dogme catholique, par le R. P. COMPAING.
70. Développement du dogme, par le R. P. CHENU, O. P., *professeur au Collège Théologique du Saulchoir.*

3. La Morale

71. *Les fondements de la morale, par M. le Chanoine THAMIRY, *doyen de la Faculté de Théologie de Lille.*
72. Morale individuelle.
73. *Morale familiale, par M. Pierre MÉLINE, *docteur en droit.*
74. Morale sociale, par le R. P. DESBUQUOIS, *de l'Action populaire.*
75. Morale internationale, par M. Louis LE FUR, *professeur à la Faculté de droit de Paris.*



4. La Constitution

3 9031 034 92440 7

- 76. Les sources du droit ecclésiastique, par M. l'abbé CIMETIER, *professeur au Séminaire Saint-Sulpice, Issy.*
- 77. La papauté.
- 78. La curie romaine : cardinaux et congrégations, par Mgr MARTIN, *doyen de la Faculté de Théologie de Strasbourg.*
- 79. L'Episcopat.
- 80. *L'Eglise enseignée : prêtres et laïques, par M. le Chanoine MAGNIN, *curé de Saint-Séverin, à Paris.*
- 81. Le magistère de l'Eglise.
- 82. L'Eglise et l'Etat.

5. La Liturgie

- 83. Les livres liturgiques latins : sacramentaires, missels, pontifical, rituel.
- 84. Le Bréviaire, par Dom BAUDOT, O. S. B., *de l'abbaye de Farnborough.*
- 85. La messe en Occident, par le R^{me} Dom CABROL, *abbé de Farnborough*
- 86. Le calendrier chrétien : fêtes, martyrologe, par Dom H. QUENTIN.

6. La vie active de l'Eglise

- 87. La sainteté catholique, par le R. P. R. PLUS, S. J.
- 88. Missions et Missionnaires, par M. G. GOYAU, *de l'Académie Française.*
- 89. L'Enseignement catholique.
- 90. La paroisse et les œuvres.
- 91. L'action catholique.

7. Le christianisme dans le monde

- 92. Le catholicisme latin, par M. l'Abbé AIGRAIN, *professeur à la Faculté catholique des lettres d'Angers.*
- 93. Les Eglises unies d'Orient, par M. J. DELAPORTE, *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
- 94. Les Eglises séparées : le schisme anglican, par M. l'Abbé COOLEN, *professeur au Collège Saint-Bertin, Saint-Omer.*
- 95. Les Eglises séparées : les orthodoxies orientales, par le R. P. JANIN.
- 96. *Les Eglises séparées : les confessions protestantes, par M. l'Abbé J. DEDIEU, *docteur ès lettres.*
- 97. Les grandes religions non-chrétiennes : judaïsme.
- 98. Les grandes religions non-chrétiennes : islamisme.
- 99. Les grandes religions non-chrétiennes : bouddhisme, par le R. P. MAINAGE, O. P., *professeur à l'Institut Catholique de Paris.*
- 100. Les grandes religions non-chrétiennes : brahmanisme.
- 101. Les grandes religions non-chrétiennes : polythéisme et fétichisme, par le P. M. Maurice BRIAULT, S. P.
- 102. Synthèses et conclusions